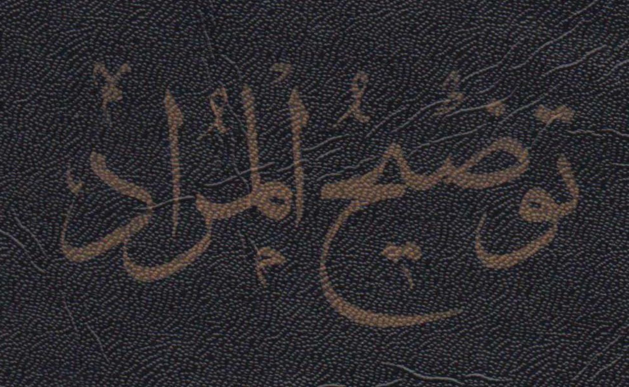


تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد

للعلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي

رحمه الله تعالى

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني



ناشر : انتشارات مفید
تیراژ : ۲۰۰۰مجلد
چاپ : چاپ ۱۲۸
نوبت چاپ سوم تیر ۶۵

انتشارات مفید ناصرخسروکوچه حاج نایب پاساژخاتمی

توضيح المراد

تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد

للعلم العلامة الحسن بن يوسف بن علی بن المطهر الحلی
رحمه‌الله تعالی

لمؤلفه

السيد هاشم الحسينى الطهرانى

الجزء الاول

« مطبعة المصطفوی »



الحمدلله الاول بلا اول كان قبله والاخر بلاآخر يكون بعده الذى دل على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته وقصرت عن رؤيته الابصار وعجزت عن نعته الاوهام ابتدع بقدرته الخلق ابتداعا واخترعهم على مشيته اختراعا وسلك بهم طريقا اقتضته ارادته وقضى عليهم بما اوجبته عدالته ثم ارسل اليهم رسله تترى ليعقلوا عنه واندرهم و بشرهم بهم مرة بعد اخرى ليتقوا منـــه ووعد المطيعين بالجنان واوعد العاصين بالنيران .

ثم الصلاة والسلام على صفوة خلقه و سيد رسله الذى ارسله رحمة للعالمين وعلى اله الطاهرين الذين هم هو بالنص الكريم الاانه لانبى بعده الى يوم الدين .

وبعد فانى رأيت ان شرح التجريد الذى هو من مؤلفات العلم العيلم والشيخ المعظم افضل المتقدمين وقدوة المتأخرين جمال الملة والدين ابى منصور الحسن بن يوسف بن على بن المطهر الحلى العلامــة على الاطلاق والمشتهر بكل كمال فى الافاق قد هوت قلوب المحصلين اليه وكان كثيرا اقبال المشتغلين عليه ومع ذلك فيه من المجملات كثير ومن المحكمات وفير فكان ما يفسر مجملاته ويفصل محكماته جديرا بالوجود وواجد الرضا المعبود فسئلت المولى جل وعلا توفيقاله وقوة عليه فمنّ على به و وفقنى لاتمامه وارجو منه ان ينفعني و اخواني به في هذه العاجلة وفي الاخرة انه قريب مجيب .

المقصد الاول

(فى الامور العامة)

قول المصنف رحمه الله : فى الامور العامة - اعلم ان موضوع العلم الالهى الاعم الذى هذا المقصد كافل لبيان احكامه هو الموجود من حيث هو موجود من دون ان يلاحظ انه جوهر اوعرض مجرد اومادى وغير ذلك من التقسيمات و عرّف هذا العلم بانه علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية للموجود بما هو موجود وعوارض اقسامه الاولية كالواجب والممكن اى العوارض التى لايتوقف عروضها على ان يصير الموجود رياضيا اوطبيعيا اوغير ذلك فالامور العامة هى تلك العوارض كالاشتراك والتشكيك والذهنية والخارجية والخيرية واللاضدية واللامثلية والتميز والتشخص والامكان والوجوب والاطلاق والتقييد والاحتياج والغنى والحقيقية والاعتبارية والسبق واللحوق والمعية و كونه ذا ماهية و مايتعلق بها والعلية والمعلولية الى غير ذلك من الاحكام التى سيأتى تفاصيلها فى هذا المقصد وهذا المقدار كاف فى فهم المراد بالامور العامة ولاطائل كثيرا تحت ماجرى بين القوم من التفاسير المختلفة والنقوض والاشكالات التى اوردوها على كل منها .

المسألة الاولى

(فى عدم امكان تحديد الوجود والعدم)

قول المصنف : و تحديدهما باثابت العين الخ - فى اكثر عبارات القوم كعبارة الشارح رحمه الله وقع هذان التعريفان وامثالهما للموجود والمعدوم بخلاف المصنف رحمه الله حيث اوردهما تعريفا للوجود والعدم و ما اورد احسن من حيث ان البحث فى الوجود والعدم و ما فى عبارات القوم انسب اذ روعى فيه التطابق بين المعرف والمعرف من حيث الاشتقاق وحاصل التعريف ان الموجود ما له الذات والمعدوم ما لا ذات له .

ثم ان المراد من العين المأخوذة فيه ان كان كما قيل هو الذات التى فسرت بالماهية مع إعتبار الوجود كما يأتى فى أول الفصل الثانى اخذت الماهية فى التعريف ولا بأس به ان كان للموجود واما اذا كان للوجود فيوجب اشكالا هو ان الماهية مغايرة للوجود كما يأتى فى المسألة الثالثة واخذ المغاير فى التعريف مخل جدا الا ان يكون بحسب المفهوم او العموم والخصوص الا ان المبحوث عنه فى هذا المقصد هو الموجود بما هو موجود والموجود بما هو موجود انما هو نفس الوجود فالموجود والوجود هيهنا على السواء ويكفيك فى ذالك قول صدر المتألهين رحمه الله فى اول الاسفار : إن الثابت او الموجود اوغيرهما من المراد فات نفس مفهوم الثبوت والوجود كما ان المضاف بالحقيقة هو نفس الاضافة لاغيرها الا بحسب المجاز انتهى و على هذا فذكر العين مخل بالتعريف سواء كان للوجود او للموجود .

وقال بعض : ان العين بمعنى النفس اى الثابت نفسه والمنفى نفسه اى بنفسه ثابت و بنفسه منفى بخلاف الماهية فانها ثابتة بالوجود و منفية بالعدم و على هذا فلايتوجه الاشكال .

قول الشارح : وهى ان الوجود و العدم لايمكن تحديدهما - هذه القضية نتيجة لمقدمتين هما ان الوجود و كذا العدم بديهى والبديهى لايمكن تحديده اما الصغرى فقد قال الرازى بعد اعترافه ببداهة الوجود تصورا : انها غير بديهية التصديق وسيأتى كلامه والبداهة هى وضوح المعنى عند النفس بحيث لاتفتقر لانتقاشه فيها الى حد ولارسم وان كانت قد تفتقر الى اسباب اخرى والبديهيات مختلفة بعضها ابده من بعض والوجود ابده البديهيات حيث لاتفتقر النفس لتصوره الى شيء غير نفسها واما الكبرى فالتصديق بها بديهى بعد وضوح معنى البداهة فتحديد البديهى تحصيل للحاصل وهو غير ممكن الا ان يكون التعريف لفظيا موجبا لالتفات النفس الى ماهو حاصل فيها

ثم ان التعاريف للوجود كلها مشتملة على هذا المحال مع ان كلا منها مشتمل على محال اخر اما التعريف الاول فمشتمل على اخذ الشيء فى حده وهذا ليس

من الدور المصطلح بل سماه بعض بالدور النفسي لان الدور في التصورات هو توقف حصول كل من المعنيين في النفس على الاخر وفي التعريف الاول ليس لنا معنيان اذ الوجود والثبوت المأخوذ في التعريف بمعنى واحد واما التعريف الثاني فمشتمل على الدور لان الامكان والاخبار ان احتاجا الى التحديد فيحدان بالاخرة بالوجود فتحديد الوجود بهما دور ظاهر واما سائر التعاريف كقولهم : الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم هو الذي لايكون فاعلا ولامنفعلا وقولهم: الموجود ما ينقسم الى الفاعل والمنفعل والمعدوم مالاينقسم اليهما وقولهم : الموجود ما ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لاينقسم اليهما فهي ايضاً مشتملة على الدور .

قول المصنف : اذلاشيء اعرف من الوجود ـ هذه كبرى لقياس من الشكل الثاني صغراه المعرف الحقيقي لابد ان يكون اعرف من المعرف فاذا ضم اليها لاشيء اعرف من الوجود ينتج لا شيء من المعرف الحقيقي للوجود فكل ما فرض معرفا للوجود فهو لفظي لاحقيقي والصغرى من هذا القياس مبينة في المنطق واما الكبرى فبينها الشارح رحمه‌الله بقوله : اذ لامعنى اعم منه فان الاعمية ملزومة للاعرفية .

قوله : والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه ـ هذا هو الوجه الاول وباقي الكلام هو الوجه الثاني وقوله : عليه متعلق بالتوقف والضمير المجرور يرجع الى التصور وقوله: بـاطل خبر للاستدلال و كون باقي الكلام وجها واحدا يقتضي ان يكون قوله : عدم تركيب الوجود معطوفا بالواو كقوله : ابطال الرسم لان الواو للجمع اويكون ابطال الرسم ايضاً معطوفا با و كما في الشرح القديم وشرح القوشجي حتى يكون في الكلام شقوق ثلاثة لوجه واحد هي التعريف بالنفس او بالاجزاء او بالامور الخارجة على ما في كلام الشارح العلامة وعلى مـا في كلام الفخر الرازي نفسه في المباحث المشرقية حيث قال: واما بيان ان الوجود لايمكن تعريفه فلان تعريفه اما ان يكون بنفسه او بمايكون داخلا فيه او بمايكون خارجاً عنه انتهى ثم اخذ في بيان استحالة كل من الشقوق نحو ما في هذا الشرح فالعطف بالواو سهو من قلم الناسخين و اصرار صاحب الشوارق على ان العطف **بالواو** لاوجه له .

ثم ان الكلام فى مقامين : الاول انا لا نحتاج الى الاستدلال لاثبات قولنا : ان الوجود بديهى لان التصديق بـه بديهى اذ بعد العلم بمعنى البداهة لا يبقى شك فى ثبوتها للوجود والمقام الثانى ان هذين الدليلين الذين اتى بهما الرازى لمطلوبه مدخولان والمصنف تعرض فى هذا الكلام للمقام الثانى والمقام الاول علم مما سبق .

قول الشارح : ذكر فخر الدين ـ قال الوزير جمال الدين ابوالحسن على بن يوسف القفطى فى كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء : هو محمد بن عمر بن الحسين ابوالفضل الفخر الرازى المعروف بابن الخطيب كان فى زمننا الاقرب قرء علوم الاوائل واجادها وحقق علم الاصول ودخل خراسان ووقف على تصانيف ابى على بن سينا والفارابى وعلم من ذلك علماً كثيرا ورحل الى جهة ماوراء النهر لقصد بنى مازة ببخارا ولم يلق منهم خيرا وكان فقيرا يومئذ لاجدة له وذكر لى داود الطيبى التاجر المدعو بالنجيب وكان يشارك فى اخبار الناس قال : رايت ابن الخطيب ببخارا مريضا فى بعض المدارس المجهولة وشكا الى اقلاله فاجتمعت بالتجار المستعربين واخذت منهم شيئا من زكاة اموالهم وارفقته بذلك و خرج من بخارا و قصد خراسان و اتفق اجتماعه بخوارزمشاه محمد بن تكش فقربه وادناه ورفع منزلته واسنى رزقه واستوطن بمدينة هراة وتملك بها ملكا واولد اولاداً واقام بها حتى مات ودفن بظاهر هراة عند جبل قريب منها واظهر ذلك والحقيقة انه دفن فى داره وكان يخشى ان العوام يمثلون بجثته لما كان يظن به من الانحال وله تصانيف فى الاصول و تصانيف فى المنطق و فسر القرآن تفسيرا كبيرا وكان علمه محتفظا من تصانيف المتقدمين والمتأخرين يعلم ذلك من يقف عليها ومولده فى سنة ثلاث واربعين وخمسمائة وتوفى فى ذى الحجة سنة ست و ستمائة ثم قال ومن تصانيفه و ذكر له ستين مصنفاً والرازى هذا اشعرى الاصول وشافعى الفروع .

قال العلامة المجلسى رحمه الله فى المجلد الثانى من البحار فى باب البداء والنسخ : ان الناصبى المتعصب الفخر الرازى ذكر فى خاتمة كتاب المحصل حاكيا

عن سليمان بن جرير ان ائمة الرافضة وضعوا القول بالبداء لشيعتهم فاذا قالوا انه سيكون لهم امروشوكة ثم لايكون الامر على ما اخبروه قالوا بدالله تعالى فيه انتهى .

اقول : نسبة النصب اليه لقوله بالوضع والكذب والحيلة فى الائمة الاطهار سلام الله عليهم والا لم يكن الرجل مشتهرا بالنصب والحق ان هذا موجب للنصب لما ذكرهو رحمه الله فى ذيل كلامه اللهم الاان يقال انه حكى ذلك عن سليمان ولم يكن معتقده لكن النقل مع عدم الرد ظاهر فى الموافقة فى الاعتقاد .

قوله : ان التصديق بالتنافی الخ — اى التصديق بقضية ان الوجود والعدم متنافيان بديهى .

قوله : والادار — قدمر ان الدور فى باب التصورات هوتوقف حصول كل من المعنيين فى النفس على الاخر فتعريف الوجود بنفسه ليس من الدور بل هواخذ الشیء فی حده لكن يطلق عليه الدور النفسى .

قوله : كان التركيب فى قابل الوجود الخ — اى تلك الاجزاء التى حصل الوجود عند اجتماعها اما قابلة للوجود ان كان فاعله امراً آخر اوفاعلة له ان كان قابله امراً آخر فالوجود الذى فرضناه ذا اجزاء واردنا تعريفه بها ليس بذى اجزاء بل ذوالاجزاء اما فاعله اوقابله وهذا خلف ايضاً

قوله : ولا بالامور الخارجية عنه — اى الخواص والاعراض العامة وحاصل الكلام ان التعريف امابنفس المعرف اوباجزائه وذاتياته اوبخواصه واعراضه والكل محال فيما نحن فيه وقد سلم وعلم ان الوجود مدرك وحاصل فى الاذهان فلا يبقى الا ان يكون تصوره بديهياً .

قوله : يتوقف على العلم بالماهية — لان المساواة نسبة بين الماهية وما يساويها والعلم بالنسبة يتوقف على العلم بالمنتسبين .

قوله : فيلزم الدور — اى لازم التعريف بالمساوى هوتوقف العلم بالماهية على العلم بمساواة المعرف للمعرف فمع توقف العلم بالمساواة على العلم بالماهية يلزم الدور وجواب الشارح رحمه الله يرجع الى منع القضية الاولى اذ لازم التعريف

بالمساوى هو توقف العلم بالماهية على المساواة الواقعية لا العلم بالمساواة والحاصل ان العلم بالماهية يحصل من العلم بذات المعرف المساوى ثم يحصل العلم بالنسبة بينهما .

قوله : سلمنا لكن جاز ان يكون التصور له مفردات ناقصا الخ ـ اى سلمنا لزوم بداهة التصور بالاولوية لو كان التصديق بديهيا لكن بداهة التصور بوجه ما كافية فى ذلك فبداهة التصديق لا يستلزم بداهة التصور بالكنه التى هى المطلوبة فى المقام.

قوله : ثم يفيد غيره تصورها ـ اى يفيد الناظر والكلمتان بعد يفيد كلتاهما بالنصب مفعول اول وثان ليفيد .

تبصرة ـ ان ههنا اربعة معانى : الاول الحقيقة البسيطة النورية التى حيثية ذاتها حيثية الاباء عن العدم ومنشئية الاثار ويعبر عنها فى لسان القوم بحقيقة الوجود وهى التى اختلف فى اصالتها وعدمها وهذه الحقيقة ليس لها لفظ موضوع لان الوضع يتوقف على تصور الموضوع له وهذه الحقيقة لايمكن تصورها اصلا لوجهين ذكرهما صاحب المنظومة رحمه الله فى شرحها الثانى المفهوم العام البديهى المشترك الذى هو عنوان لتلك الحقيقة ووجه من وجوهها ومن طريقه يشير العقل الى تلك الحقيقة وهذا هو المفهوم الذى ينتزعه العقل من الموجودات و يحمله عليها بعد انتزاعه منها وهذا الذى مضى القول فى بداهته وله احكام مذكورة فى المسائل الاتية ووضع له فى العربية لفظ الوجود والكون وغيرهما و فى الفارسية لفظ (هستى) الثالث المعنى المركب الاشتقاقى الذى يفهم من لفظه واجدية ذات لصفة ولا يحمل المعنى الثانى على الموضوعات الا باعتبار هذه الواجدية ووضع له لفظ الموجود فى لغة العرب و لفظ (هست) فى لغة الفرس الرابع المعنى المصدرى الذى وضع له فى الفارسية لفظ (بودن) وليس له فى العربية لفظ خاص بل يستعمل له لفظ الوجود ومراد فاته وهذا المعنى يتصور عند اعتبار العقل تلبس الذات بالوجود اذا لم ينظر اليه نظراً استقلالياً و بعبارة اخرى اذا يرى الوجود نعتا للذات مراة للنظر فيها لامفهوما مستقلا ثم قد اشتبه المعنى الاول بالثانى اشتباه المعنون بالعنوان وبالعكس على كثير فى كثير من الموارد واعطى حكم الاول للثانى وبالعكس وقد نبه المتأخرون

جزاهم الله جزاء على هذا الاشتباه فی موارده و سيأتی بعض التنبيه عليه فی خلال المسائل إنشاءالله تعالى .

المسألة الثانية

(فی ان الوجود معنى واحد)

قول الشارح : المسألة الثانية ـ هذه المسألة قد تنعقد لفظية فيقال هل وضع لفظ الوجود لمعنى واحد فلااشتراك لفظيا اووضع لمعان متعددة فيكون اللفظ مشتركا فيه فالبحث هكذا لا يليق بالمباحث العقلية بل هو لائق بالمباحث الادبية وتارة تنعقد عقلية فيقال هل الوجود معنى واحد فی جميع المحمولات على الذوات ام معان متعددة بحسب تعددالذوات والماهيات بحيث يكون الوجودالمحمول على الانسان فی قولنا الانسان موجود معنى والمحمول على الماء فی قولنا الماء موجود معنى اخر والقائلون بالاشتراك هم اصحاب القول الاول والقائلون بعدمه هم اصحاب القول الثانی.

ثم ان هذه المسألة كما قال صاحب الشوارق رحمه‌الله بديهية او قريبة من البداهة فلعل القائلين بعدم الاشتراك اشتبه عليهم الوجودالمحمولی بحقيقة الوجود فانها على قول المشائين حقائق متباينة مختلفة بحسب اختلاف الماهيات و سيأتی هذا البحث فی المسألة السابعة عشرة انشاءالله تعالى .

قوله : قد نجزم بوجودماهية ـ مراده بها الماهية بالمعنى الاعم بقرينة مثاله بالممكن والواجب .

قوله : و نتردد فی خصوصياتها ـ ای نتردد فی ان تلك الماهية هل متخصصة بخصوصية الوجوب اوالامكان او الجوهرية اوالعرضية اوغير ذلك من الخصوصيات فالتردد فی الخصوصية مع الجزم بالوجود و كذا تغير الاعتقاد بالخصوصية مع عدم تغير الاعتقاد بالوجود كما اشار اليه الشارح رحمه الله يدلان على ان الوجود معنى واحد فی جميع الماهيات .

قوله : الثانی ـ هذا الدليل على ظاهر كلام المصنف قياس استثنائی صورته لو لم يكن الوجود معنى واحداً لم يكن العدم معنى واحداً لكن التالی باطل لان العدم معنى واحد بالضرورة فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الوجود نقيض للعدم

فتعدد معنى الوجود مع وحدة معنى العدم يستلزم ان يكون للمعنى الواحد نقائض مختلفة وهومحال لانه يستلزم ارتفاع النقيضين وهو بديهي الاستحالة بيانه اذا فرضنا الف وب نقيضين لج يمكن ان لايكون الشيء ب ولاج بل يكون الفا وهذا ارتفاع النقيضين عن الشيء الواحد واما اذا كان العدم معان متعددة لم يلزم ارتفاع النقيضين لانه لا يلزم ان يكون للشيء الواحد نقائض متعددة اذ وجود كل ماهية فى مقابل عدمها ولايكون وجود ماهية نقيضاً لعدم غيرها .

واورد الشارح رحمه‌الله وبعض الشارحين صورة القياس هكذا لولم يكن الوجود معنى واحدا لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب اى لزم بطلان الحصر البديهى بين الموجود والمعدوم فى قولنا الشيء اما موجود واما معدوم والتالى باطل بالضرورة والمقدم مثله فالوجود انما هو معنى واحد بيان الملازمة انه اذا كان الوجود معان متعددة كان قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء امـا انسان واما معدوم مثلا وهذا الحصر باطل قطعا فكذا الحصر الاول و هذا البطلان يلزم من تعدد معنى الوجود ووحدة معنى العدم بخلاف ان يكون العدم ايضاً معان متعددة اذيكون حينئذ بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان واما لاانسان هذا لكن الظاهر من كلام المصنف التقرير الاول لان قوله واتحاد مفهوم نقيضه لوكان اشارة الى تالى القياس لا الى مقدمة خارجية كان انسب .

قوله : او ما يشابه الفصول ـ اى الخواص والاعراض .

المسألة الثالثة

(فى ان الوجود زائد على الماهيات)

قول الشارح : هذه المسألـة فرع على المسألة الاولى ـ فلذا عطفها المصنف رحمه‌الله بالفاء وبيان الفرعية ما اشار المصنف بقوله والااتحدت الماهيات اذ بعد ما ثبت ان الوجود معنى واحد فلو كان عين الماهيات لا زائداً عليها لزم ان تكون الماهيات كلها معنى واحدا بالضرورة واتحاد الماهيات ضرورى البطلان .

اعلم ان ههنا ثلثة احتمالات : زيـادة الوجود على الماهيات و عينيته لها و جزئيته لها والاقوال تدور على الاحتمالين الاولين ولا قائل بالاحتمال الثالث و ان اوردوه و ابطلوه لوجود الاحتمال ثم ان من ذهب الى القول بالعينية کابی الحسن الاشعری اشتبه عليه الوجود المحمولی بحقيقة الوجود فاعطاه حکمها لانها والماهية متحدتان فی الخارج بنحو من الاتحاد .

ثم اعلم ان القول بالاشتراك لا يستلزم الزيادة لان القائل بالاشتراك يمكنه ان يقول بان الوجود مع كونه معنى واحدا جزء لكل ماهية كالحيوان الذی هو جزء لكل نوع من انواعه .

قوله : ابوالحسن الاشعری ـ قال ابن خلكان فی وفيات الاعيان: ابوالحسن على بن اسماعيل بن ابی بشر اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله بن موسى بن بلال بن ابی بردة عامر بن ابی موسى الاشعری صاحب رسول الله ﷺ وهو صاحب الاصول والقائم بنصرة مذهب السنة و اليه تنسب الطائفة الاشعرية وشهرته تغنى عن الاطالة فی تعريفه والقاضی ابوبكر الباقلانی ناصر مذهبه ومؤيد اعتقاده وكان ابوالحسن يجلس ايام الجمع فی حلقة ابی اسحاق المروزی الفقيه الشافعی فی جامع المنصور ببغداد ومولده سنة سبعين وقيل ستين و مائتين بالبصرة وتوفی سنة نيف و ثلاثين وثلاثمائة وقيل سنة اربع و عشرين وثلاثمائة وقيل سنة ثلاثين فجأة حكاه ابن الهمذانی فی ذيل تاريخ الطبری ودفن بين الكرخ وباب البصرة رحمه الله تعالى وقد تقدم ذكر جده ابی بردة فی اول حرف العين والاشعری بفتح الهمزة و سكون الشين المعجمة وفتح العين المهملة وبعدها راء وهذه النسبة الى اشعر واسمه نبت بن ادد بن زيد بن يشجب وانما قيل له اشعر لان امه ولدته والشعر على بدنه هكذا قال السمعانی والله اعلم وقد صنف الحافظ ابوالقاسم بن عساكر فی مناقبه مجلدا وكان ابوالحسن الاشعری اولا معتزليا ثم تاب من القول بالعدل وخلق القرآن فی المسجد الجامع بالبصرة يوم الجمعة رقى كرسيا ونادى باعلى صوته من عرفنی فقد عرفنی ومن لم يعرفنی فانا اعرفه بنفسی انا فلان بن فلان كنت اقول بخلق

القرآن وان الله لاتراه الابصار وان افعال الشر انا افعلها وانا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة فخرج لفضائحهم و معائبهم وكان فيه دعابة ومزاح كثير له من الكتب وعدله خمسة كتب الى ان قال ودفن في مشرع الزوايا فى تربة الى جانبها مسجد وبالقرب منه حمام وهو عن يسار المارّ من السوق الى دجلة وكان ياكل من غلة ضيعة وقفها جده بلال بن ابى بردة بن ابى موسى على عقبه وكانت نفقته فى كل يوم سبعة عشر درهما هكذا قاله الخطيب وقال ابو بكر الصيرفى كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى اظهر الله الاشعرى فجحرهم فى اقماع السمسم و قال ابو محمد على بن حزم الاندلسى ان ابا الحسن له من التصانيف خمسة وخمسون تصنيفا .

قوله : ابو الحسين البصرى — قال القفطى فى كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء : محمد بن على بن الطيب ابو الحسين المتكلم البصرى كان اماما عالما بعلم كلام الاوائل قد احكم قواعده و قيدا وابده وتصيد شوارده و كان يتقى اهل زمانه فى التظاهر به فاخرج ما عنده فى صورة متكلمى الملة الاسلامية واحكم ما اتى به من ذالك ومن وقف على تصانيفه تحقق ما اشرت اليه من امره ولم يزل على التصدر والتصنيف والاملاء والافادة لمذهب الاعتزال والتحقيق لما انفرد به من الاقوال حتى اتاه اجله فى يوم الثلثاء الخامس من شهر ربيع الاول سنة ست وثلاثين واربعمائة ببغداد وكان متميزاً بالقناعة والكفاف طول مدته .

قوله : الا واجب الوجود تعالى — هذا الاستثناء ليس فى محله لان المتنازع فيه هو الوجود المحمولى الانتزاعى لا الوجود الحقيقى الذى هو عين ذاته تعالى والوجود الانتزاعى زائد على الواجب ايضا عند الحكماء اللهم الا ان ظاهر كثير من المتقدمين طرح المسألة فى وجود كل ماهية وهو الوجود الخاص بها فهو ايضاً كالوجود الانتزاعى زائد على الماهيات عند الحكماء الا فى الواجب فانه عين حقيقته والشارح رحمه الله جرى هذا المجرى .

قوله : وسياتى تحقيق كلامهم فيه — فى المسألة السادسة والثلاثين .

قوله : فانه يكون جزء مشتركا بينها — لانه معنى واحد فى الجميع كما بين

فی المسألة السابقة .

قوله ولکن کل فصل فانه یکون موجوداً ـ و ان کان قد یخفی الفصل الحقیقی ویقوم مقامه امر عدمی اوخاصة من الخواص وهذا لایدل علی جواز کون الفصل عدمیا اوخارجا من حقیقة الشیء لان الفصل فی الحقیقة کما بین فی مقامه هو ما به تحصل الشیء فهو لامحالة مقوم له فکیف یمکن ان یکون امرا عدمیا اوخارجا من حقیقته

قوله فیفتقر الفصل الی فصل آخر الخ ـ لان الفصل ایضاً ماهیة من الماهیات ویکون الوجود جزء منها لان جزئیته لیست لبعض الماهیات دون بعض ومع کونه جزء مشترکا تفتقر ماهیة الفصل الی فصل آخر یمیزها عن مشارکاتها فیه و ینقل الکلام الی ذلك الفصل الاخر وهکذا .

قوله : علی ما یأتی ـ فی المسألة الرابعة فی الفصل الثالث .

قوله : ولایکون المرکب متحققا ـ لان کل مرکب لابد ان ینتهی الی بسیط یکون مبدء لذاك المرکب فاذا انتفی البسیط الذی لابد منه فی کل مرکب انتفی المرکب بالضرورة

قوله : و نشك فی وجودها الذهنی والخارجی ـ ان قلت : ان الشك انما یتعلق بالنسبة وهی تستلزم تصور الطرفین فعند الشك فی الوجود لابد من تصور الماهیة والوجود معا فاین انفکاك الوجود عنها عند الشك فیه فالاولی ان یقال و نغفل عن وجودها کما فی شرح القوشجی قلت : الشك فی النسبة ای فی ثبوت الوجود للماهیة ذهنا اوخارجا یستلزم تصور الماهیة وتصور مفهوم الوجود المطلق مستقلا فانا نعقلهما معا ولکن نشك فی ان هذا الوجود المطلق المتصور ثابت لهذه الماهیة المتصورة ام لا ومثل هذا الشك لایمکن فی ثبوت الشیء لنفسه او ثبوت جزئه له فالوجود لیس عینا للماهیة و لاجزء لها فمراد المصنف من الانفکاك انفکاکه عنها عند الحمل فلا وجه للعدول من الشك الی الغفول ولا لاعتراض الشارح القوشجی علی هذا التقریر .

قول المصنف : و فائدة الحمل ـ هذا الوجه انما ينفى العينية كما قرره الشارح لاالجزئية لان فى حمل الجزء على الكل فائدة كما فى قولنا الانسان حيوان .

قوله : والحاجة الى الاستدلال ـ هذا الوجه انما ينفى العينية والجزئية معا كما قرره الشارح رحمه الله فلاوجه لما فعل صاحب الشوارق رحمه الله من جعل هذا الوجه والذى قبله وجها واحدا نافيا لهما وتخصيص الثانى بنفى الجزئية كاختصاص الاول بنفى العينية .

قوله : وانتفاء التناقض ـ هذا الوجه ايضا ينفى العينية والجزئية معا لان المراد بالجزء هو الجنس الذى هو جزء عقلى للماهية كما مر فى كلام الشارح رحمه الله وسلب الجزء العقلى كنفس الماهية يستلزم التناقض فانتفاء التناقض عند سلب الوجود عن الماهية يدل على انه ليس جزء منها وصاحب الشوارق خصص هذا الوجه بنفى العينية وجعله مع الوجه الاتى وجها واحد ومافعله الشارح اولى .

ان قلت : سلب الجزء عن الشىء لايستلزم التناقض لان حمله على الكل ليس بصحيح حتى يكون سلبه مستلزما للتناقض كما فى قولنا الانسان ليس برأس فمافعله صاحب الشوارق هو الحق قلت : نعم هذا يتم فى الجزء الخارجى واما الجزء العقلى فسلبه يستلزم التناقض كما فى قولنا الانسان ليس بحيوان .

ان قلت : الا يمكن ان يكون الوجود جزءا خارجيا قلت : هذا الوجود المحمولى الانتزاعى الذى هو من المعقولات الثانيه لايمكن ان يحصل فى الخارج حتى يكون جزء خارجيا لانه فى العقل باعتباره وانتزاعه من الموجودات ولولا اعتبار العقل كان منتفيا واما حقيقة الوجود فعلى القول باصالته كما هو الحق يكون متحققا فى الخارج بل لايكون فى الخارج حقيقة الا الوجود لكن لايمكن ان يكون جزء لشىء فجزئية الوجود مستحيل مطلقا سواء فرضناها فى الخارج اوفى الذهن فلو فرضناه جزء عقليا يتم الاستدلال بانتفاء التناقض على نفى الجزئية ولو فرضناه جزء خارجيا لايتم الاستدلال به عليه والشارح رحمه الله اخذ الفرض الاول وصاحب الشوارق اخذ

الفرض الثانی .

اعلم ان هذه الوجوه السبعة التی جعلها صاحب الشوارق والقوشجی تبعا للشارح القدیم وجوها خمسة قیاسات استثنائیة اشار المصنف الی نقائض توالیها الا فی الاول والسابع فانه اشار فیهما الی نفس التالی الباطل وصورة القیاس فی الوجه الثانی مثلا هكذا لوكان الوجود نفس الماهیة اوجزء منها لم ینفك عنها تعقلا بحسب الحمل لكنه ینفك عنها لانا نعقلها ونشك فی ثبوت الوجود لها فهو لیس نفس الماهیة ولاجزء منها .

قول الشارح : و تقریر استدلالهم — خلاصة هذا الاستدلال ان یقال ان عدم عینیة الوجود یتصور علی انحاء اربعة اما ان یكون الوجود جوهرا قائما بنفسه وهذا مسلم البطلان عند الكل اوصفة قائمة بغیر محلها وهذا بدیهی البطلان اوصفة قائمة بمحلها حین كونه موجودا وهذا یستلزم اشتراط الشیء بنفسه اوالتسلسل فی الوجودات وكلاهما باطلان اوصفة قائمة بمحلها حین كونه معدوما وهذا مستحیل بالضرورة لاجتماع النقیضین واذاكان الكل محالا فعدم العینیة محال فالوجود عین الماهیة والجواب انا لانسلم الحصر فی هذه الانحاء لامكان صورة اخری وهی قیام الوجود بالماهیة من حیث هی هی بمعنی ان للعقل ان یعتبرها مجردة عن الوجود والعدم ثم یعتبر لها الوجود علی سبیل الحمل والاتصاف وقیامه بها انما یكون علی هذا الوجه .

قول المصنف : فزیادته فی التصور — ای لما كان قیام الوجود بالماهیة من حیث هی هی والماهیــة من حیث هی هی انما تكون فی التصور لا فی الخارج فزیادة الوجود علیها وقیامه بها انما هو فی التصور لا فی الخارج .

اعلم ان الماهیة فی ای صقع من الاصقاع فرضت لا تخلو من الوجود لانها بنفسها لااشارة الیها ولاتصورلها ولاحكم علیها ولاشیء یرتبط بها بل لایمكن التفوه بها اصلا فاذ اتفوهنا عنها وقلنا انها من حیث هی هی وان العقل لاحظها لاموجودة ولا معدومة فلابد ان تكون متزملة بشعار الوجود لان اشارة العقل الیها ولحاظها

من حيث هی هی لا يمكن الا بعد حصولها فی الذهن فالعقل لا يمكنه تخليتها من الوجود واقعا بل يمكنه ان يقطع النظر عن وجودها و يلاحظها لا بشرط الوجود والعدم اذا علمت هذا فاعلم ان الماهية لاتنفك عن الوجود بل باعتبارهو عينها سواء فرضناها فی الخارج اوفی الذهن لانه ليس فی الخارج شیء هوالوجود وشیءآخر هوالماهية بل فی الخارج شیء واحد هو الوجود وهو الماهية باعتبارين و كذا فی الذهن عند تصورالماهية ليس شيئان احدهما الوجودوالاخر الماهية بل شیء واحد هوالوجودوهوالماهية بذينك الاعتبارين نعم قد يتصورمفهوم الوجود من حيث هوهو فاذا لافرق بين الخارج والذهن فی ان الوجود فی كلا الظرفين عين الماهية والتغاير بالاعتبار واما الاعتباران فان الانسان يرى موجوداوينظر اليه من حيث هو موجود مع قطع النظرعن سائرحيثياته فهومن هذه الحيثية وجود وتارة ينظر اليه من حيث هوقائم بنفسه اوبغيره ومن حيث هومتحيز اوغيرمتحيز ومن حيث هوذونفس اوغير ذی نفس ومن حيث هو ذوارادة اوغيرذی ارادة وغير ذلك من الحيثيات فهو بهذه الحيثيات ماهية وتكثر هذه الحيثيات مع الحيثية الاولى لايخرجه عن كونه شيئا واحدا ولايمكن انفكاك هذه الحيثيات عن تلك الحيثية بل مدارشيئية هذه الحيثيات انما يكون على تلك فهذه الحيثيات التی يعبر عن جميعها بالماهية فی ای صقع كانت كانت بالوجود نعم للعقل ان يلاحظها مع قطع النظرعن حيثية الوجود كما ان له ان يقطع النظر عن هذه الحيثيات وينظر الى الشیء من حيث هوموجود فلذلك قال المصنف رحمه‌الله فزيادته فی التصور ای فی لحاظ العقل ولم يقل فزيادته فی الذهن لما قلنا انه فی الذهن كالخارج لاينفك عن الماهية .

ثم اعلم ان زيادة شیء وعروضه على شیء اماان يكون فی الخارج وذلك اذا كان الخارج ظرفا لوجود المعروض و لوجود العارض معا كالجسم والسواد مثلا فان الجسم موجود فی الخارج والسواد ايضا موجود فی الخارج بوجود آخر وان كان قائما بالجسم واما اذا كان الذهن ظرفا لوجودالمعروض فقط اوالعارض فقط اوكليهما فالعروض فی الذهن لان العروض فی الخارج يستلزم كون الطرفين فيه والفرض

الاول من هذه الثلاثة ليس بمتحقق ثم ان مايقع فی صقع الذهن اما امر ذهنی او امر فی الذهن والامر الذهنی هو مالايكون له حصول الا باعتبار العقل وفی الذهن وما فی الذهن هو الذی يتعلق به التصور سواء كان له حصول فی الخارج ام لا فالثانی اعم من الاول .

ثم اعلم حيثما تحقق العروض تحقق الاتصاف لكن الاتصاف يعتبر نظرا الی المعروض فيقال الجسم متصف بالسواد مثلا والعروض يعتبر نظرا الی العارض فيقال السواد عارض علی الجسم وعلی هذا فاما ان يكون الخارج ظرفا للعروض والاتصاف كليهما واما ان يكون الذهن ظرفا لكليهما واما ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف والذهن ظرفا للعروض ولايتصور العكس مثال الاول الجسم اسود حيث يكون الجسم متصفا بالسواد فی الخارج والسواد عارض عليه فيه ومثال الثانی الحيوان جنس حيث يكون الحيوان متصفا بالجنسية فی الذهن لان الحيوان فی الخارج لايكون جنسا بل هو فرد من نوع والجنسية عارضة علی الحيوان فی الذهن ومثال الثالث الانسان موجود حيث يكون الانسان متصفا بالوجود فی الخارج لانه موجود فی الخارج واما الوجود فعارض علی الانسان فی الذهن لان الوجود المحمولی ليس فی الخارج حتی يكون فيه عارضا علی شیء اذ هو من المنتزعات العقلية فمناط الاتصاف فی الخارج وجود المعروض فيه ومناط العروض فی الخارج وجود العارض فيه وان كان وجود العارض فيه من دون وجود المعروض فيه مستحيلا فاحفظ علی هذه المطالب فانها تنفعك فی المباحث الاتية .

قول الشارح : فی نفس الامر - سيأتی معنی نفس الامر فی المسالة السابعة والثلاثين .

المسالة الرابعة

(فی انقسام الوجود الی الذهنی والخارجی)

قول المصنف : وهو ينقسم الخ - هذا الانقسام يكون باعتبار ذات الموجود

بمعنى ان الانسان مثلا اذا وجدله فردفى الخارج يقال انه موجود بالوجود الخارجى واذاتمثل فرد منه فى الخيال اوانتقش ماهيته فى النفس يقال انه موجود بالوجود الذهنى ولذالك يستدل بتحقق القضايا الحقيقية الموجبة التى لابدلها من وجود الموضوع على المدعى لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فحيث لايكون فى القضايا الحقيقية وجود لجميع افراده اوكثير من افراده فلابد من وجودها فى الذهن .

قول الشارح : قسمة حقيقية — القسمة الحقيقية هي مايمتنع الجمع والخلو بين قسميها والقضية الشاملة لهذه القسمة تسمى بالشرطية الحقيقية كقولنا العدد اما زوج واما فرد وكذالك مانحن فيه فان الوجود اما خارجى وامازهنى ولايمكن خلو الوجود عنهما ولاالجمع بينهما وقد يقال القسمة الحقيقية على المنفصلة التى لايمكن انقلاب احد القسمين الى الاخروان امكن الجمع اوالخلو كقولنا الموجود اما قديم بالذات واما قديم بالغير فان الموجود يمكن ان يخلوعنهما ويكون حادثا زمانيا ولكن لايمكن ان ينقلب القديم بالذات الذى هوالواجب الوجود الى القديم بالغير الذى هو العالم عند الحكماء وكذا العكس بخلاف الانسان اما ساكن واما متحرك فان الانسان الساكن يمكن انقلابه الى المتحرك وبالعكس وان كان الجمع اوالخلو ممتنعا ويمكن ان يكون مراد الشارح بالقسمة الحقيقية المعنى الثانى .

قوله : واعلم ان القضية تطلق الخ — للقضية تقسيمات اربعة بحسب الموضوع والمحمول والجهة والرابطة وهى بحسب الموضوع تنقسم الى ذهنية وهى ما هو موضوعه فى الذهن بمعنى ان اتصافه بالمحمول يكون باعتبار الذهن كقولنا الحيوان جنس والجنس اما عال اوسافل ومن القضية الذهنية : الطبيعية وهى مالا يلاحظ الافراد فى الحكم بل يكون الحكم لنفس الطبيعة كقولنا الحيوان جزء الانسان والى خارجية وهى ماهو موضوعه فى الخارج وهى الخارجيه بالمعنى الاعم وهى على ثلاثة اقسام الحقيقية والخارجية بالمعنى الاخص والشخصية والاولى كقولنا الجسم متناه والثانية كقولنا من فى العسكر قتل والثالثة كقولنا زيد قائم

والحقيقية تنقسم الى الكلية والجزئية والمهملة كل ذالك مبين فى علم الميزان .

قوله : وهو مذهب سخيف الخ ـ الضمير يرجع الى قوله يوخذ موضوعها باعتبار الخارج كما هو الظاهر فمعنى كلامه ان اخذ الموضوع باعتبار الخارج فى المباحث العلمية مذهب سخيف لان موضوع القضية فى العلوم لابد ان يكون كليا شاملا لجميع الافراد المحققة والمقدرة فى نفس الامر لما بين فى صناعة البرهان من المنطق وان كانت القضية الخارجية متداولة فى السنة اهل المحاورة من العرف .

قوله : فيلزم مع اتصاف الذهن الخ ـ اى مع انا نعلم ان هذه الامور منتفية عن الذهن لزم على فرض الاتصاف اجتماع الضدين لانا نتصورهذه الامو معا .

قوله : ليس هو ماهية الحرارة الخ ـ اى ليس فى الذهن حقيقة الحرارة والسواد بل فيه صورتهما المجردة عن المادة الخارجية بالتجريد العقلى المخالفة للحقيقة فى كثير من اللوازم وعبر الشارح رحمه الله عن الحقيقة بالماهية و حاصل الجواب ان الماهية واحدة فى الخارج والذهن واما الوجود ان فمتغايران وحيث ان كثيرا من اللوازم والاثار يدور مدار الوجود الخارجى فالماهية الموجودة بالوجود الذهنى ليست لها تلك الاثار .

المسالة الخامسة

(فى ان الوجود هو حصول الماهية لاغير)

قول المصنف : و ليس الوجود معنى الخ ـ ذهب جماعة من اتباع المشائين الى ان الموجود بالذات فى الخارج والصادر من الجاعل هو حقيقة الوجود والماهية موجودة ومجعولة بالعرض لانها حده وحد الشيء عارض عليه ومتاخر عنه فالمجعول بالذات اذا كان هو الوجود فالماهية تحصل به لامحالة حصولا بالعرض وما قال الشارح رحمه الله فى مقام ردهم ليس رادا عليهم لانهم لايقولون ان الوجود قائم بالماهية فى الخارج حتى يرد عليهم ان ذالك يستدعى تحقق الماهية قبل وجودها

لان قيام صفة بشيء يستدعى ثبوت ذالك الشيء متقدما وذالك فى الماهية مستحيل بل انهم يقولون ان الوجود يصدر من الجاعل فيعرض عليه الماهية اعتباراً و هذا هو بحث اصالة الوجود اوالماهية وله موضع آخر .

قول الشارح : بل **الوجود هو الخ** ـ هذا ينافى ماذهب اليه جمهور الحكماء من ان للوجود افرادا حقيقية متباينة بتمام الذات وسياتى الكلام فى ذالك فى المسالة السابعة عشرة انشاءالله تعالى .

المسالة السادسة

(فى ان الوجود لاتزايد فيه ولااشتداد)

قول المصنف: ولاتزايد فيه ولااشتداد ـ اعلم ان ههنا مفاهيم : الزيادة والنقصان والشدة والضعف والاولان متقابلان يستعملان فى الكميات والاخيران ايضا متقابلان يستعملان فى الكيفيات والتزايد هو توجه الشيء نحو الزيادة كالجسم النامى قبل بلوغه الى كمال رشده ويقابله التنقص و هو توجه الشيء نحو النقصان كبدن الانسان اذا هزل لمرض اوهرم والاشتداد هو توجه الشيء نحو الشدة كالماء حين يستسخن ولون الثمرة اذا توجه من الصفرة الى الحمرة و يقابله التضعف و هو توجه الشيء نحو الضعف كعكس هذا المثال والتوجه هكذا يستدعى الحركة بل هو الحركة والاولان يسميان بالحركة فى الكم والاخيران بالحركة فى الكيف فان الجسم يزيد كميته وينقص ويضعف كيفيته ويشد ويقال ان الجسم تحرك فى كمه او كيفه ومراد المصنف نفى الحركة فى الوجود يعنى ان الماهية لاتتحرك فى الوجود نحو الزيادة والنقصان ولاالشدة والضعف اى لايزيد وجودها ولاينقص ولايشد ولايضعف والدليل على ذالك ماذكر صاحب الشوارق وغيره من ان الحركة فى كل شيء معناها ان يكون المتحرك متقوما وموجودا من دون ذالك الشيء بنفسه وباقيا بعينه ويتوارد عليه فى كل ان من الانات المفروضة فى زمان الحركة فرد من افراد ذالك الشيء فان معنى حركة الجسم فى الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بنفسه

وباق بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه في كل ان اين اخر و كذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه في كل ان فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذالك التبدل والتوارد لايمكن في الوجود بالقياس الى الماهية لان الماهية لايتصور كونها متقومة وموجودة وباقية بنفسها ليتصور توارد الوجود عليها انتهى و ما نقل الشارح رحمه الله في هذا المقام مختل كمانبه عليه في آخر كلامه .

المسالة السابعة

(في ان الوجود خير و العدم شر)

قول الشارح : انااذاتاملنا الخ ـ اقول : ههنا امور لها دخل في ايضاح هذه المسالة ولاباس بذكرها .

الاول : مفهوم الخير ليس ذاتيا لما تحته من الافراد لانه منتزع من امور مختلفة لااشتراك لها في ذاتي و كذالك الشر .

الثاني : ان الخير حقيقي واضافي و كذالك الشر اما الحقيقيان فالخير هو ماتطلبه الاشياء من حيث هي اشياء والشر ماتنفر عنه الاشياء من حيث هي اشياء واما الاضافيان فالخير هو مايحبه شيء والشر هو مايبغضه شيء والمبحوث عنه على مايظهر من كلماتهم هو الحقيقيان فلذالك ادعى بداهة خيرية الوجود وشرية العدم فان المطلوب لكل شيء من حيث هو شيء مع قطع النظر عما يقع بين الكائنات الفاسدات من الارتباطات هو الوجود والمنفور عنه لكل شيء من حيث هو شيء مع قطع النظر عن ذالك هو العدم والنسبة بين الحقيقي والاضافي عموم من وجه فان بعض الوجودات مبغوض لبعض الاشياء وبعض الاعدام محبوب لبعض الاشياء وبعض الوجودات محبوب لبعض الاشياء والخير والشر الاضافيان هما اللذان اخذا في تعريف اللذة والالم ويختلفان بالاضافة والاعتبار فان شيئا واحدا يكون خيرا باعتبار وشرا باعتبار اخر ويكون خيرا بالاضافة الى شخص وشرا بالاضافة الى شخص آخر فان

الدواء الذی یشربه المریض مثلا مبغوض له باعتبار ذائقته ومحبوب له باعتبار حال مزاجه وقتل زید مثلا مبغوض بالاضافة الی احبائه و محبوب بالاضافة الی اعدائه .

الثالث : ان کل ممکن له اثار وتوابع ترجع الی ثلاث حیثیات : الوجود والماهیة التی هی حد الوجود والعدم ای عدم امور عن هذا الممکن الموجود ولاشبهة فی ان توابع کل من هذه الحیثیات الثلاث لابد ان تستند الی متبوعها ومنشأها ولکن الناس لایفرقون بین تلك الحیثیات ولایمیزون تابعا عن تابع حتی یسندوا کلا الی متبوعه بل یرون موجودا ویرتبون علیه کل تابع وهذا هو السر فی ان اهل العلم والتحقیق یرون الخیر من الوجود والشر من العدم وان اهل الجهل والتخمین یزعمون ان الشر مستند الی الموجود من حیث هو موجود فبعد ما سلم ان الصادر بالذات من الجاعل هو الوجود والماهیة مجعولة بالعرض لانها حده والعدم لایکون مجعولا اصلا فتوابع کل من هذه الثلاث فی الجعل بالذات او بالعرض اوعدم الجعل کمتبوعها .

الرابع : ان المدعی یرجع الی قضایا اربعة : کل وجود خیر وعکسه کلیا وکل عدم شر وعکسه کلیا وقد یتراءی فی کلام صدر المتالهین رحمه‌الله فی مباحث العلة والمعلول من الاسفار ان الماهیة منشأ الشرور وکل شر من جهة الماهیة قال: ان الماهیات والاعیان الثابتة بحسب اعتبار ذواتها من حیث هی هی وبحسب تمیزها عن الوجود عند تحلیل العقل منشأ الاحکام الکثیرة ، والامکان و سائر النقائص والذمائم اللازمة لها من تلك الحیثیة ، ویرجع الیها الشرور والافات التی هی من لوازم الماهیات من غیر جعل وقال فی اواخر المرحلة الثانیة من السفر الاول : واما الماهیات الامکانیة والاعیان الثابتة فی العقول فهی فی حدود انفسها لاتوصف بخیریة ولاشریة لانها لاموجودة ولامعدومة باعتبار انفسها ووجودها المنسوب الیها علی النحو الذی قررناه مرارا خیریتها وعدمها شریتها فالوجود خیر محض والعدم شر محض انتهی وقد یتوهم ان بین کلامیه تهافتا و لیس لان حاصل کلامیه ان الماهیة منشا للشر وان الشر هو العدم ولاتهافت بینهما وتنتج هاتان القضیتان ان

الماهية منشا للعدم وهذا حق لامرية فيه اذالوجود المحدود من حيث هو محدود يستلزم العدم اى عدم امور عن الممكن الموجود و حيث لاحد له كالواجب تعالى فلايتصور هناك حيثية العدم وحاصل الامران الوجود هوالخير والعدم الذى منشأه الماهية هو الشر و ان كانت الماهية من حيث هى هى لاتوصف بالشرية والخيرية كما ان منشئيتها للعدم والشر انما هو باعتبار وجودها لانهامن حيث هى هى لاتكون منشا له بل باعتبار انها حد لوجودما و ههنا سر راجع الى القضاء والقدراشار اليه صدرالمتالهين رحمه‌الله فى مباحث العلة والمعلول من الاسفار عند ذكر هذا المطلب وليس ههنا موضع ذكره .

الخامس : ان للثنوية شبهة هى ان الخيرات لابد ان تصدر من مبدء خير والشرور من مبدء شر لوجوب المناسبة بين المبدء والصادر فيجب الالتزام بمبدء ذى حيثيتين وهذا ينافى احدية الواجب اومبدئين و هذا ينافى واحديته والجواب اتضح بمامر من البيان حيث لاوجود للشر فى الاعيان حتى نطلب له مبدء موجودا فالمبدء احد واحد والصادر منه الخير لاغير و اما الشرور الاضافية فمن الممكن ان يكون فيها امر وجودى الا انه ليس شرا فى نفسه بل بالاضافة والاعتبار .

السادس : ان فى المسالة مذهبين الاول لارسطو و هو ان الامور تتصور من حيث الخيرية والشرية على خمسة ضروب : الخير المحض والشر المحض والغالب خيره والغالب شره و المتساوى شره و خيره والموجود فى الخارج على حسب البرهان والوجد ان الاول والثالث و كلاهما صادر ان من مبدء واحدهو خير محض اما الاول فظاهر واما الثانى فعدم صدوره شر كثير لان منع الخير الاكثرى شر اكثرى وهو لايليق بالخير المحض والمذهب الثانى لافلاطون وهو ان الصادر خير لاغير لما بيناه ويمكن التوفيق بينهما بان افلاطون ناظر الى الخير والشر الحقيقيين وارسطو ناظر الى الاضافة اى ناظر الى الاشياء مع النظر الى الارتباطات التى بينها حيث نظر الى النار مثلا فوجد فيها خيرات كثيرة فى جنبها شرور قليلة فذهب الى ماذهب ولكن النار من حيث هى نار اى موجود له اثار مخصوصة خير لاشر فيها

الا انها بالنظر الى ارتباطها بسائر الكائنات الفاسدات يتحقق منها امور مبغوضة الى اشخاص معدودة و كذا الماء و كذا الحيات والعقارب وغيرها من حيث هي موجودات خيرات يترتب على وجودها منافع ربما يخفى علينا اكثرها ولكن من جهة ارتباطها بغيرها تقع امور يبغضها الناس ويعدونها شرورا هذا .

اذا تمهدت هذه الامور فاعلم ان بعض القوم كصاحب الشوارق قال ببداهة هذه القضايا اى الوجود خير والعدم شر وعكساهما وقال لو كان فيها خفاء فلعدم تحقيق ماهية الخير و الشر ثم اورد امثلة كالشارح ههنا و حلل كل واحد منها الى امور وجودية وامور عدمية وبين ان الشرور فيها راجعة الى الامور العدمية وظاهر بعضهم انها نظرية واستدل عليها في اواخر حكمة الاشراق فى مبحث الشر والشقاوة وفى اوائل الموقف الثامن من السفر الثالث من الاسفار بدليل يراجع الطالب له اليه .

المسألة الثامنة

(فى ان الوجود لاضد له)

قول الشارح : المسالة الثامنة ــ كان ينبغى ان يجعل هذه المسالة واللتين بعدها مسالة واحدة كما صنع صاحب الشوارق رحمه الله .

قوله : اقول الضد ذات الخ ــ يعنى الضد موجود جوهرى لايجتمع مع جوهرى اخرا وعرضى لايجتمع مع عرضى اخر فى محل واحد والجوهرى كصورة الذهب الحالة فى مادته فانها لاتجتمع مع صورة الفضة مثلا فى تلك المادة والعرضى كالسواد الحال فى الموضوع فانه لايجتمع مع البياض مثلا فى ذالك الموضوع فحلول صورة الفضة فى تلك المادة والبياض فى ذالك الموضوع انما يمكن عند زوال صورة الذهب عنها وزوال السواد عنه .

قوله: فى الوجود ــ اى فى الخارج لان المتقابلين يمكن اجتماعهما فى الذهن وسيأتى بيانه فى المسالة السابعة والثلاثين .

اعلم ان نفى الضدية عن الوجود و كذا نفى المثلية عنه فى المسألة التاسعة

انما يكون في الوجود العارض على جميع الاشياء الذى هو كون الماهية وحصولها وفى حقيقة الوجود من دون تحددها بالماهية وانضمامها بها و يظهر هذا من ادلته واما الوجودات الخاصة المتحددة بالماهيات فيمكن فيها فرض التضاد والتماثل باعتبار ماهياتها فان وجود السواد من حيث هو وجوده يضاد وجود البياض من حيث هو وجوده فلايجتمعان فى موضوع واحد و كذا وجود البياض لايجتمع مع مثله فى موضوع واحد .

قوله : ولما استحال الخ ـ قياسان من الشكل الثانى صورة الاول الضد ذات وجودية ولاشيء من الوجود بذات وجودية اذ ليس له ماهية حتى يكون ذاتا ولاله وجود حتى يكون وجوديا فلاشيء من الوجود بضد لشيء صورة الثاني الوجود عارض لجميع المعقولات ولاشيء من احد الضدين بعارض لصاحبه فلاشيء من الوجود بضد لشي .

قوله : على ماياتي تحقيقه في نفى المعدوم ـ هذا سهو منه رحمه الله والصحيح ان يقال على مايأتى تحقيقه في الوجود المطلق والمقيد وهو فى المسالة الرابعة عشرة لا فى مسالة نفى المعدوم او ثبوت المعدوم التى هى المسألة الحادية عشرة .

المسالة التاسعة

(فى انه لامثل للوجود)

قول الشارح : اقول المثلان الخ ـ هذا الشرح يشتمل على ثلاثة اقيسة من الشكل الثانى صورة الاول المثلان ذاتان وجوديتان ولاشيء من الوجود بذات وجودية صورة الثانى المثلان مايكون المعقول منهما اى الطبيعة النوعية من كل منهما مساويا للمعقول من الاخر ولاشيء من الوجود يكون كذالك اذليس له طبيعة نوعية لما ياتى فى المسالة السادسة عشرة صورة الثالث ماذكره فى آخر المسألة .

قوله: يسدكل واحدة الخ ـ اى فى الموضوعية كقولنا زيد انسان فانه يصح

ان يكون عمرو مكان زيد فيقال عمرو انسان لانهما مثلان اى فردان مندرجان تحت طبيعة واحدة نوعية .

قوله : ويكون المعقول منهما الخ ـ فان الطبيعة النوعية المعقولة من زيد عين مايعقل من عمرو فانه اذا عقلت من احدهما تلك الطبيعة لم يعقل من الاخر غير ماعقل من الاول لان التمايز والاختلاف بينهما انما يكون بالعوارض .

قوله : لانا نقول انهما الخ ـ اى شرط التماثل ان يكون كل من المثلين مشتركا فى طبيعة واحدة متمايزا من الاخر بالعوارض الحافة بتلك الطبيعة والكلى والجزئى ليسا كذالك لان احدهما وهو الكلى ليس محفوفا بعوارض اصلا بل يعتبر من حيث هو هو نعم ان الكلى متحد فى الوجود مع الجزئى لكن الاتحاد ليس تماثلا .

اعلم ان البرهان على امتناع اجتماع المثلين هو انهما لواجتمعا فى محل واحد فاما ان لايتمايزا فليس فى البين مثلان اثنان وهذا خلف واما ان يتمايزا فليسا فى محل واحد فليسا مجتمعين وهذا خلف ايضا واما الدليل على امتناع اجتماع الضدين هوان من شرائطهما ان يكونا على غاية الخلاف فلواجتمعا فى محل واحد فليسا كذالك .

المسالة العاشرة

(فى انه مخالف لغيره من المعقولات ولا ينافيها)

قول الشارح : اذا القسمة حاصرة الخ ـ وجه الحصر ان الاثنين اما ان يكون بينهما غاية الخلاف اولا و الاول هو التضاد والثانى اما ان يكونا مندرجين تحت طبيعة واحدة نوعية اولا والاول هو التماثل والثانى هو الاختلاف والمختلفان ان لم يجتمعا كالحجر والحركة الارادية مثلا فهما متنافيان والافهما المختلفان محضا وسيأتى ماله ربط بماههنا فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى .

قوله : ولهذا افتقر الخ ـ سيأتى بيانه فى المسألة الخامسة عشرة .

قوله : وهذا فيه دقة ـ اعلم ان المتقابلين يمكن ان يكون لا...

او کلیهما اعتباران ویکون التقابل بینهما باحد الاعتبارین دون الاخر کالعدم فانه من حیث هو متمثل ذهنی لیس مقابلا للوجود بل معروض له وانما یقابله من حیث هو عدم وسلب وکذالك الوجود مقابل له من حیث هو هو واما من حیث هو مفهوم ذهنی فیعرض علیه العدم فهما من حیث هما هما متقابلان ومن حیث هما مفهومان ذهنیان یعرض کل منهما علی الاخر وکذا الکلیة والجزئیة فان الکلی من حیث هو متمثل فی الذهن و عرض قائم بالنفس جزئی ومن حیث هو هو کلی صادق علی کثیرین والجزئی ایضا من حیث هو هو لیس بکلی بل مقابله ومن حیث هو مفهوم من المفاهیم کلی له مصادیق کثیرة .

المسألة الحادیة عشرة

(فی مساوقة الوجود للشیئیة وان المعدوم منفی لیس بثابت)

قول المصنف : و یساوق الشیئیة — المساوقة فی اللغة المعیة فی السیر بحیث یسیر کل من السائرین جنب الاخر وفی الاصطلاح قد یراد بها التساوی المنطقی وقد یراد بها الترادف بحسب المفهوم والظاهر ان بین الشیئیة والوجود الترادف بحسب الاصطلاح لا اللغة اذ یستعمل الوجود فی العرف واللغة فی غیر مایستعمل فیه الشیئیة وبالعکس کما یقال ممکن الوجود ولایقال ممکن الشیئیة ویقال هل عندك شیء من الدرهم ولایقال هل عندك موجود من الدرهم و هذا اية علی انهما لیسا مترادفین فی العرف واللغة اللهم الا ان یقال انه کان کذالك لتداول استعمال الوجود فی موارد وتداول استعمال الشیئیة فی موارد آخری واما فی اصل اللغة فهما مترادفان.

قول الشارح: وتلازمهما — هذا قرینة علی ان الشارح رحمه الله اراد بالمساوقة التساوی المنطقی لان التلازم انما هو بین مفهومین مختلفین یصدق کل منهما علی مصادیق الاخر .

قوله : وقال جماعة من المتکلمین الخ — اعلم ان کثیرا من المعتزلة علی مانقل عنهم یقولون ان الماهیة لها ثبوت ازلی من قبل نفسها قبل وجودها الذی

هو من جهة الفاعل ودار فى السنتهم ان الماهيات ثابتات ازلية و ليس هذا الثبوت عندهم من جاعل ولا بتبعية وجود شيء اخر وبهذا يفترقون عن الصوفية حيث يقولون ان الماهيات لها ثبوت فى علم الله تعالى ازلا تبعا لوجود اسمائه و صفاته و اصطلحوا على انها اعيان ثابتة على مافصل فى كتبهم وهذا القول من المعتزلة بديهى البطلان اذ الماهية بنفسها ليست الا اياها ومن قال خلاف ذالك فقد كابر عقله و ادعى امرا منكرا عند العقول نعم ههنا شيء وان لفظ الموجود عند العرف ينصرف الى الموجود فى الخارج بل اذا اريد الموجود فى الذهن احتيج الى تنبيه و قرينة و لفظ الشيء يستعمل عندهم فى الماهية باعتبار ثبوت ما اعم من الثبوت الذهنى والخارجى كما يقال عندى شيء فلذالك لايفيد قولنا الماء شيء مثلا فائدة قولنا الماء موجود ولكن لاشيء من ذالك يفيد اولئك الجماعة فى مذهبهم شيئا اذ الموجود الخارجى له ثبوت خارجى والموجود الذهنى له ثبوت ذهنى ولاشيئية ولاثبوت للماهيات غير هذين الثبوتين حتى يدعى ان لها ثبوتا و شيئية ازلا ففى اى صقع تحققت الشيئية للماهية فهى وجودها ولايتصور لها شيئية غير الوجود .

قوله : **على ما ياتى** — فى المسالة الثالثة والاربعين .

قول المصنف : وانحصار الموجود — عطف على قوله اثبات القدرة والواو التى بعد القدرة بمعنى مع اتى بها لئلا يتكرر لفظ مع وحاصل كلامه دليلان الاول قوله اثبات القدرة مع انتفاء الاتصاف والثانى قوله انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد والواو التى قبل انحصار الموجود عطفت الدليل الثانى على الاول فلا وجه لقول الشارح رحمه الله وانحصار الموجود عطف على الانتفاء لان انحصار الموجود الخ الذى هو دليل مستقل اذا عطف على الانتفاء صار من تتمة الكلام الاول فلايكون مستقلا اذ المعطوف والمعطوف عليه فى حكم واحد والعجب انه جرى فى مقام التفسير على ذالك حيث قال ومع انحصار الموجود اذ تكرار مع يدل على عطفه على مايدخل عليه مع اولا وهو اثبات القدرة وحاصل الدليل الثانى ان لازم كلامهم ثبوت اشخاص غير متناهية من كل نوع فى الازل كما يأتى فى المسألة الثالثة عشرة

وهم معترفون بان الكائنات متناهية مع انا لانعقل للكون معنى زائدا على الثبوت ليقولوا جوابا: ان عدم تناهى الكائنات والموجودات ممتنع لاعدم تناهى الثابتات فلزم التناقض فى كلامهم .

قول الشارح : ان التميز لايستدعى الثبوت عينا — اى فى الخارج بل يكفى فيه الثبوت الذهنى وحاصل الجواب انهم ان ارادوا ان كل متميز ثابت فى الاعيان لم نسلم ذالك للزوم المحالات وان ارادوا فى الذهن لم يفدهم لانهم ادعوا الثبوت فى الخارج .

قوله : والا لم يبق فرق الخ — توضيح ذالك ان نفى الامكان هو حال الممتنع كاجتماع النقيضين مثلا فانه ليس بممكن والامكان المنفى هو حال الممكن كالجسم مثلا وتوصيفه بالمنفى لانا ندعى نفيه عن الماهية فى الخارج و ثبوته لها فى الذهن واما القائلون بثبوت المعدوم يدعون ثبوته للماهية فى الخارج و حاصل استدلالهم ان امكان الممكن لو كان امرا منفيا عن الخارج لم يبق فرق بين عدم الامكان الذى هو حال الممتنع والامكان المفروض منفيا فى الخارج الذى هو حال الممكن والتالى باطل لان بين الحالين فرقا بالضرورة وبيان الملازمة ان عدم الامكان منفى عن الخارج قطعا واذا كان الامكان ايضا منفيا عنه لاستوى المعنيان فالامكان امر ثابت فى الخارج يستدعى محلا ثابتا فيه وهو الماهية الثابتة و حاصل الجواب ان نفى الامكان للممتنع يكون بحسب الذهن والخارج واما الامكان للممكن منفى عن الخارج ثابت فى الذهن لانه امر اعتبارى فالفرق بينهما حاصل .

قوله : والالزم التسلسل — اى لوكان الامكان ثابتا فى الخارج لكان متصفا بالثبوت وهذا الاتصاف على وجه الامكان لاالوجوب فلزم ان يكون للامكان امكان اخر وننقل الكلام فى الامكان الثانى وهكذا اللهم الا ان يقال ان اتصافه بالثبوت على وجه الوجوب كاتصاف نفس الماهيات به على ماادعوه فتدبر .

قوله : وان يكون الثبوتى حالا فى محل عدمى — عطف على التسلسل اى ولزم ان يكون الثبوتى الخ وهذا لايلزم على مبناهم لانهم يقولون ان الثبوتى

الذی هو الامکان حال فی المحل الثبوتی الذی هو الماهیة الثابتة الا ان الکلام فی المبنی .

ثم ان ما اوهم اولئك لان یعتقدوا بثبوت المعدومات قاعدة ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له فقالوا ان ثبوت الوجود للماهیة یستدعی ثبوت الماهیات قبله و لم یتفطنوا ان ما فی الخارج عند الایجاد لیس ثبوت شیء لشیء بل هو ثبوت شیء فقط .

المسألة الثانیة عشرة

(فی نفی الحال)

قول الشارح : المسالة الثانیة عشرة ـ الفرق بین هذه المسألة والمسالة السابقة ان فیها قول بعض المتکلمین بان المعدوم الممکن له ثبوت قبل وجوده الذی هو منشا لاثاره وهو ثابت فی العدم من الازل قبل ان یصیر موجوداً فالثابت اعم من الموجود وله قسمان الممکن المعدوم والممکن الموجود والمنفی مقابل الثابت لیس له ثبوت اصلا و هو المعدوم الممتنع و علی هذا فالمعدوم الذی هو مقابل الموجود اعم من المنفی وله قسمان ایضا المعدوم الممکن والمعدوم الممتنع الذی هو المنفی فالنسبة بین الثابت والموجود عموم مطلق و کذا بین المعدوم والمنفی وبین الموجود والمعدوم و کذا بین المنفی والثابت تباین کلی و اما النسبة بین المعدوم و الثابت فعموم من وجه فان بعض المعدوم کالممتنع لیس بثابت و بعض الثابت کالموجود لیس بمعدوم و بعض الثابت کالمعدوم الممکن معدوم و بین الموجود والمنفی تباین کلی لان المنفی اخص من المعدوم الذی هو مباین للموجود

وفی هذه المسأله قالوا : المفهوم ان کان له ثبوت فی الخارج بالاستقلال فهو الموجود وان کان بالتبعیة فهو الحال فالثبوت علی قسمین ثبوت استقلالی وهو الوجود وثبوت تبعی وهو لایسمی باسم خاص بل الموصوف بهذا الثبوت یسمی حالا فالثابت اعم من الموجود والمعدوم اعم من المنفی الذی هو مقابل الثابت لان المعدوم

نقیض الموجود ونقیض الاخص اعم من نقیض الاعم فبین الثابت والمنفی تباین لانهما نقیضان کمابین الموجود والمعدوم واما بین الثابت والمعدوم فعموم من وجه لان بعض الثابت وهو الموجود لیس بمعدوم وبعض المعدوم وهوالمنفی لیس بثابت و بعض الثابت لیس بموجود کالحال و هذا مطرد فی کل عام مع نقیض الخاص وبین الموجودوالمنفی تباین لان المنفی اخص من المعدوم الذی هویباین الموجود

ثم ان الثبوت علی القول به فی المسالة السابقة هو شیئیة الماهیة لابالتبعیة سابقة علی الوجود سبقا زمانیا و هذا ممالایعقل لان الماهیة لاشیئیة لها من دون وجود ما والثبوت فی هذه المسالة شیئیة الصفة تبعا لموجود کالعالمیة فانها علی ماقالوا موجودة فی الخارج تبعالذات العالم والجواب انهاموجودةفی الذهن معدومة فی الخارج .

قوله: ابوهاشم ـ قال ابن خلکان فی وفیات الاعیان : ابوهاشم عبدالسلام بن ابی علی محمد الجبائی بن عبدالوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن ابان مولی عثمان بن عفان رضی‌الله عنه المتکلم المشهور العالم ابن العالم کان هو و ابوه من کبار المعتزلة ولهما مقالات علی مذهب الاعتزال و کتب الکلام مشحونة بمذاهبهما و اعتقادهما وکان له ولد یسمی اباعلی و کان عامیا لایعرف شیئا فدخل یوما علی صاحب بن عباد فظنه عالما فاکرمه ورفع مرتبته ثم ساله عن مسالة فقال لااعرف ولااعرف نصف العلم فقال له الصاحب صدقت یا ولدی الا ان اباك تقدم بالنصف الاخر وکان ولادة ابی‌هاشم سنة سبع واربعین ومائتین وتوفی یوم الاربعاء لاثنتی عشرة لیلة بقیت من شعبان سنة احدی وعشرین وثلثمائة ببغداد ودفن فی مقابر البستان من الجانب الشرقی وفی ذالك الیوم توفی ابوبکر محمد بن درید اللغوی المشهور وسیأتی ذکر والده انشاءالله تعالی وحمران بضم الحاء المهملة وسکون المیم وفتح الراء وبعد الالف نون وابان بفتح الهمزة والباء الموحدة وبعدالالف نون والجبائی بضم الجیم وتشدید الباء الموحدة هذه النسبة الی قریة من قری البصرة خرج منها جماعة من العلماء هکذا قاله السمعانی فی کتاب الانساب وقال یاقوت الحموی فی

كتابه المشترك انها كورة وبلد ذات قرى وعمارات من نواحي حوز بغداد والله اعلم

اقول : ابوهاشم هذا وابوه ابوعلى محمد بن عبدالوهاب الجبائى هما المعروفان بالجبائيين وسيأتى ذكرهما عن قريب فى كلام الشارح رحمه الله .

قوله : والقاضى ـ هذا هو القاضى ابوبكر الباقلانى المشهور عند علماء الاصول والكلام قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان : القاضى ابوبكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم المعروف بالباقلانى البصرى المتكلم المشهور كان على مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ومؤيدا اعتقاده وناصرا طريقته و سكن بغداد وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة فى علم الكلام وغيره وكان فى علمه اوحد زمانه وانتهت اليه الرياسة فى مذهبه وكان موصوفا بجودة الاستنباط وسرعة الجواب وسمع الحديث وكان كثير التطويل فى المناظرة مشهورا بذالك عند الجماعة وجرى يوما بينه وبين ابى سعيد الهارونى مناظرة فاكثر القاضى ابوبكر المذكور فيها الكلام ووسع العبارة وزاد فى الاسهاب ثم التفت الى الحاضرين و قال اشهدوا على انه ان اعاد ماقلت لاغير لم اطالبه بالجواب فقال الهارونى اشهدوا على انه ان اعاد كلام نفسه سلمت له ماقال وتوفى القاضى ابوبكر المذكور اخر يوم السبت و دفن يوم الاحد لسبع بقين من ذى القعدة سنة ثلاث واربعمائة ببغداد رحمه الله تعالى وصلى عليه ابنه الحسن ودفنه فى داره بدرب المجوس ثم نقل بعد ذالك فدفن فى مقبرة باب حرب والباقلانى بفتح الباء الموحدة و بعد الالف قاف مكسورة ثم لام الف وبعدها نون .

قوله: والجونى ـ هكذا فى كثير من النسخ والصحيح الجوينى كما فى نسخة طبعت باصبهان وجوين على ما ذكر ابوسعيد السمعانى فى كتاب الانساب بالجيم ثم الواو ثم الياء ثم النون على هيئة التصغير ناحية كبيرة مشتملة على قرى كثيرة بين نيسابور وبيهق .

اقول : بيهق هى التى تسمى اليوم سبزوار .

قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان: هو ابوالمعالى عبدالملك ابن الشيخ ابى محمد

عبدالله بن ابی یعقوب یوسف بن عبدالله بن یوسف بن محمد بن حیویه الجوینی الفقیه الشافعی الملقب ضیاء الدین المعروف بامام الحرمین اعلم المتأخرین من اصحاب الامام الشافعی علی الاطلاق ثم ذکرله احوالا وفضائل الی ان قال : ثم خرج الی الحجاز وجاور بمکة اربع سنین وبالمدینة یدرس ویفتی ویجمع طرق المذهب فلهذا قیل له امام الحرمین ثم عاد الی نیسابور فی اوائل ولایة السلطان الب ارسلان السلجوقی والوزیر یومئذ نظام الملک فبنی له المدرسة النظامیة بمدینة نیسابور ثم ذکر درسه ووعظه ورياسته ومصنفاته وبعض محامده وغیر ذالک الی ان قال : ومولده فی ثامن عشر المحرم سنة تسع عشرة واربعمائة ولمامرض حمل الی قریة من اعمال نیسابور یقال لها بشتنقان موصوفة باعتدال الهواء وخفة الماء فمات بها لیلة الاربعاء وقت العشاء الاخرة الخامس و العشرین من شهر ربیع الاخر سنة ثمان وسبعین واربعمائة الی اخر ما نقل من الامور التی وقعت بعد موته من اصحابه وتلامذته وقال فی ذیل ترجمة ابیه ابی محمد الجوینی : وحیویه بفتح الحاء المهملة وتشدید الیاء المثناة من تحتها وضمها وسکون الواو وفتح الیاء الثانیة وبعدها هاء .

قوله : علی مایاتی ـ فی المسالة الخامسة من الفصل الاول من المقصد الثانی.

قوله: وایضا فان قیام الجنس الخ ـ لان العرض القائم بالعرض الاخر لابدله من موجودیته فی نفسه وهذا مطرد فی کل عارض و معروض ولکن الجنس جوهریا کان اوعرضیا لیس له فی الخارج موجودیة فی نفسه بل هو موجود بوجود الفصل فلیس عارضا علی الفصل فلذا قالوا ان الفصل مقوم للجنس فی الوجود .

قوله : بالتماثل و الاختلاف ـ هذا الاختلاف بالمعنی الاعم الشامل للتضاد فلا تغفل .

قوله : وبراهین الخ ـ سیأتی ذکر هذه البراهین فی المسألة الرابعة من الفصل الثالث .

* * *

المسألة الثالثة عشرة

(فى فروع القوابل)

قول المصنف: ومايتبعهافي الوجود ـ هدا من تتمة الفرع الرابع والمراد بصفة الجنس مامثله الشارح رحمه‌الله وبتابع صفة الجنس فى الوجود هو الاوصاف التى يتبع الجوهرية حين الوجود كالاستغناء عن الموضوع اوالعرضية كالحلول فى الموضوع التابع للسوادية مثلا .

قول الشارح: على طريقة الاحداث ـ اذلايعقل تاثير الموثر فيما هوثابت ازلا بل يتعلق التاثير بماهو مسبوق بالعدم وهذا طريقة الاحداث .

قوله : وقدصار الى هذا الحكم الخ ـ اوهم الشارح رحمه‌الله ان جماعة من الحكماء ومراده المشاؤون يقولون مقالة هذه الطائفة و ليس الامر هكذا لان استغناء الماهيات عن الجعل فى كلامهم غير الاستغناء فى كلامهم لان المعتزلة قالوا ان الماهيات ذوات ثابتة ازلية لايتعلق بها الجعل لانها متحققة فى الخارج وجعلها اثبات للثابت وتحصيل للحاصل والمشاؤون قالوا ان الجعل لايتعلق بالماهيات لانها مجعولة بجعل الوجود و مع جعلها التبعى بالوجود لايعقل جعلها لانه ليس فى الخارج مجعولان بالبرهان والاتفاق ولانه لايعقل جعل الانسان انسانا بل المعقول جعله موجودا و بين المذهبين فرق واضح .

قوله : وقالوا ان كل مابالفاعل الخ ـ هذا برهان المشائين على ان المجعول ليس هو الماهية ومجمل الكلام فيه ان حمل الانسان مثلا على نفسه فى قولنا الانسان انسان لايحتاج الى شيء ولانطلب شيئا فى هذا الحمل وراء الانسان من حيث هوهو ولايتوقف هذا الحمل على شيء ولايزول بزوال شيء و هذا معنى قولهم ما جعل الله الانسان انسانا بل اوجده بخلاف قولنا الانسان موجود فانا نحتاج بالضرورة فى هذا الحمل الى الواسطة فى الثبوت والواسطة فى الاثبات والحيثية المحتاجة هى المجعولة وليست هى الماهية ومن اراد التفاصيل فليراجع المرحلة الثالثة من السفر

الاول من الاسفار .

قوله : ابن عیاش ـ قال ابن الندیم فی الفهرست : ومن المعتزلة من لانعرف من امره غیر ذکره ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن عیاش معتزلی وله من الکتب کتاب نقض کتاب ابن ابی بشیر فی ایضاح البرهان .

قوله : واما الجبائیان ـ قدمر ذکرهما فی ترجمة ابی هاشم .

قوله : وعبدالجبار ـ هوالقاضی عبدالجبار المعتزلی قال الخطیب فی تاریخ بغداد : عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار ابوالحسن الاسد آبادی سمع علی بن ابراهیم بن سلمة القزوینی وعد رجالاآخرین سمعهم ثم قال : وکان ینتحل مذهب الشافعی فی الفروع ومذاهب المعتزلة فی الاصول وله فی ذالك مصنفات وولی قضاء القضاة بالری و ورد بغداد حاجا وحدث بهاثم ذکرالمحدثین عنه ثم ذکرعنه حدیثین بالاسناد الی رسول الله صلی الله علیه و آله ثم قال : مات عبدالجبار بن احمد قبل دخولی الری فی رحلتی الی خراسان وذالك فی سنة خمس عشرة واربعمائة واحسب ان وفاته کانت فی اول السنة .

قوله : وابن منویه ـ هکذا بالنون بعد المیم فی کثیر من النسخ وفی النسخة المطبوعة باصبهان بالثاء المثلثة بعد المیم والصحیح بالتاء المثناة الفوقانیة المشددة المضمومة وقبلها المیم المضمومة وبعدها الواو المفتوحة ثم الیاء المثناة من تحت الساکنة ثم الهاء قال ابن ابی الحدید فی مقدمة شرحه لنهج البلاغة : و من البصریین الذاهبین الی تفضیل علی علیه السلام ابو محمد حسن بن متویه صاحب التذکرة نص فی کتاب الکفایة علی تفضیله علی ابی بکر واحتج لذالك واطال فی الاحتجاج .

قوله : فانهم قالوا صفات الجوهر ـ هذا اختصار فی الکلام و التقدیر فانهم ذهبوا الی عدم عراء تلك الماهیات عن الصفات و قالوا فی مقام التقسیم ان صفات الجوهر ای احواله مطلقا سواء کانت فی حال العدم اوالوجو اما کذا و اما کذا ولایخفی ان الصفات الاربع التی ذکرها الشارح رحمه الله للجوهر لیست من الصفات الحاصلة له فی حال العدم الا الاولی منها فلاتغفل وذکرها لانه اراد ان یذکر

صفات الجوهر اى احواله مطلقا على ما ذكروا كما قلنا .

قوله : عائدة الى الجملة ـ اى الى مركب من حقائق من حيث هو مركب كالانسان فانه من حيث هو مركب متصف بالحياة و ليست الحياة صفة لكل واحد من الحقائق المحققة فيه .

قوله: ومايشترط بها ـ كالعلم والقدرة والارادة فهى مشروطة بالحياة على مايأتي فى المسالة الخامسة والعشرين من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ولايخفى ان التعبير بالحياة والعلم وغيرهما تسامح لانها ليست من الاحوال والمراد بالصفات فى هذا المقام هى الاحوال فالتعبير الصحيح الحيية والعالمية وغيرهما .

قوله : تكون عائدة الى الافراد ـ اى كل فرد من كل حقيقة من حيث هو هو متصف بها سواء كان مركبا مع غيره املا .

قوله: المعللة بالمعنى ـ المراد من المعنى ههنا هو صفة التحيز فان الحصول فى الحيز تابع لها وهذا اصطلاح المتكلمين فانهم وضعوا لفظ المعنى للصفة و فى كلام بعضهم ان الله ليس له معانٍ زائدة اى صفات زائدة .

قوله : وليس له صفة زائدة الخ ـ اى الصفات التى هى الاحوال .

قوله : وهى صفة الجنس ـ وهى العرضية كالكمية والكيفية والاضافية وما هو مندرج تحتها كاللونية وغيرها .

قوله : ابو يعقوب الشحام ـ هو ابو يعقوب يوسف بن عبدالله الشحام البصرى رئيس المعتزلة فى البصرة فى عصره و هو استاد ابى على الجبّائى فى علم الكلام وابوعلى هذا استاد الشيخ ابى الحسن الاشعرى الذى كان اولا على مذهب المعتزلة ثم تاب ورجع فصار رئيس الاشاعرة وشيخهم وقد مر ذكره و للاشعرى مع الاستاذ مناظرة فى ان افعال الله معللة بالاغراض ذكرها ابن خلكان فى وفيات الاعيان فى ذيل ترجمة ابى على الجبائى .

قوله: وابوعبدالله البصرى ـ قال ابن النديم فى الفهرست : هو ابوعبدالله

الحسين بن على بن ابراهيم البصرى المعروف بالكاغذى والجعل المعتزلى من اهل البصرة ومولده بها و استاذه ابوالقاسم بن سهلويه ويلقب بقشور كان على مذهب ابى هاشم واليه انتهت رياسة اصحابه فى عصره وكان فاضلا فقيها متكلما عالى الذكر نبيه القدر عالما بمذهبه منتشر الذكر فى الاصقاع والبلدان وسيما بخراسان و كان يتفقه على مذهب اهل العراق قرء على ابى الحسن الكرخى ونحن نذكر فى هذا الموضع كتبه فى الكلام و نذكر كتبه فى الفقه فى مقالة الفقهاء انشاءالله وقرء على ابى جعفر المعروف بسهكلام الصيمرى العباداتى وصحب اباعلى بن خلاد وقرء على ابى هاشم عبدالسلام بن محمد ومولده سنة ثمان وثلاثمائة و توفى بمدينة السلام سنة تسع وتسعين وثلاثمائة وله من الكتب فعد كتبه فى الكلام .

قوله : كما توصف بالجوهرية - اى فى حال العدم .

قوله : اتفق المثبتون الخ - العجب من هؤلاء كيف اتفقوا على ان المعدوم لايتصف بكونه معدوما وليس هذا الاسلب الشىء عن نفسه الذى بطلانه من البديهيات هذا على تفسير صاحب الشوارق رحمه الله حيث فسر الصفة بالاتصاف واما ان فسرنا الكلام بان المعدوم ليس له صفة لكونه معدوما وعندالوجود يتحقق له الصفة على ما فسر القوشجى وما هو ظاهر الشارح ههنا فهو كلام معقول ولايخفى ان مرادهم من هذه الصفة غير صفة الجنس .

قوله: اباالحسين الخياط - قال السمعانى فى الانساب : واما الخياطة ففرقة من المعتزلة ينتمون الى ابى الحسين الخياط استاد الكعبى وهوالذى شارك المعتزلة فى ضلالة القدر وفى تسمية المعدوم شيئا وشارك البصريين فى تسمية المعدوم جوهرا وعرضا وزاد عليهم ان قال ان الجسم كان قبل وجوده جسما وهذا قول بقدم الاجسام .

قوله: انما تختلف باحوال - يعنى ان القائلين بحصول الصفات للذوات جعلوا تلك الصفات كلها احوالا تختلف بها وعلى هذا لايكون تعريفهم للحال انه صفة لموجود الخ جامعا لجميع الاحوال .

قوله : على بطلان هذا - اى بطلان تساوى الذوات فى الماهية .

قوله : فيجوز على القديم الخ — هذا المثال لايناسب المقام لان كلامهم ليس فى القديم بل فى المحدثات اللهم الا ان يراد بالقديم ماهو قديم عندهم و هو الثابت الازلى .

قوله : ولان التخصيص الخ — اى تخصيص بعض الذوات المتساوية بالجوهرية وبعضها بالكمية وبعضها بالكيفية مثلا .

قوله : وليس ذاتا — لان الذوات متساوية .

قوله : والاتسلسل — اى لوكان المرجح صفة من الصفات لنقل الكلام الى ان تلك الصفة باى مرجح تخصصت بتلك الذات وهكذا ولايخفى ان نقل هذه التفاصيل مع بطلان اصل المطلب ليس ينفع شيئا ولذالك تركه سائر الشراح مع ان شروحهم ابسط من هذا المختصر .

المسألة الرابعة عشرة

(فى الوجود المطلق و المقيد)

قول الشارح : المسالة الرابعة عشرة — كان ينبغى ان تجعل هذه مع المسألة الاتية واحدة .

قوله: ان الوجود عبارة عن الكون فى الاعيان الخ — اعلم ان الوجود قديوخذ من حيث هوهو فهوعبارة عن كون الماهيات وحصولها والعدم المقابل له هو لاحصولها وهما بهذا الاعتبار يلزمهما اضافة الى ماهية مبهمة من دون تعيين ولايلزم من ذالك ان يكونا اضافتين بل معنيان يلزمهما الاضافة كالعلم و قد يوخذ من حيث هومضاف الى ماهية خاصة معينة كوجود الانسان ووجود البياض والكتابة وامثالها من الجواهر والاعراض وكذا العدم وقديؤخذ ان من حيث هما مفهومان فى الذهن مع قطع النظر عن الاضافتين المبهمة والمعينة فان الامر الذى يلزمه الاضافة يمكن ان ينظر اليه مع قطع النظر عن لازمه بخلاف المعنى الذى هو نفس الاضافه والوجود بالاعتبار الاول هو المأخوذ فى المحمولات اذا كان المحمول نفس

الوجود كقولنا الانسان موجود والبياض موجود وتقابله للعدم تقابل السلب والايجاب وسيجىء اقسام التقابل فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى و بالاعتبار الثانى هو المأخوذ فى المحمولات اذا لم يكن المحمول نفس الوجود كقولنا الانسان كاتب والجسم ابيض وزيد انسان والانسان حيوان فان الوجود فى هذه القضايا الموضوعاتها مقيد بماهيات خاصة كالكتابة والانسانية وغيرهما وان لم يتلفظ به وتقابل هذا المقيد للعدم تقابل العدم والملكة فمرجع القضية بالاعتبار الاول ثبوت شىء و بالاعتبار الثانى ثبوت شىء لشىء ولايتوهم من هذا التعبير ان الوجود فيهما مقيد بالموضوع لان المحمول مرسل عن الموضوع وان هذا التعبير نتيجة انعقاد القضية و مرتبة المحمول متقدمة على القضية فالوجود فى الاول مطلق و فى الثانى مقيد بالماهية الماخوذة فى المحمول كالكتابة واما الوجود بالاعتبار الثالث فيقع موضوعا فقط .

تم انه لافرق بن الوجود العام والمطلق ولابين الخاص والمقيد الاان المطلق باعتبار وقوعه فى المحمولات واما العام فلايلاحظ فيه هذا الاعتبار و كذا المقيد والخاص ولان الفرق بينهما اعتبارى لم يتحاش الشارح رحمه‌الله عن ان عبر عن المقيد بالخاص وعن المطلق بالعام هذا هو الحق فى تفسير المطلق والمقيد على ما فى هذا الشرح وفى الشوارق وتفسير الشارح القوشجى تبعا للشارح القديم من ان المطلق مالايقيد بشى اصلا لامعينا ولامبهما خطا ظاهر لان الوجود من حيث هو مفهوم من المفهومات لايوخذ فى المحمولات ولايقابله العدم بل يجتمعان ويعقلان معا

قوله: لماهية ما ـ اى ماهية خاصة معينة .

قوله : و هذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان الخ

لاشبهة فى ان اجتماعهما باعتبار التقابل مستحيل واختلف فى الاعتبار الذى يجتمع به الوجود والعدم على ثلثة اقوال : احدها ما فى شرح محمود بن عبدالرحمان شمس الدين الاصفهانى احد شراح التجريد المعروف بالشارح القديم المسمى شرحه بتسديد القواعد فى شرح تجريد العقائد الذى لم يطبع بعد وهو اعتبار العروض فان الوجود العارض على مفهوم العدم فى الذهن مجتمع معه اجتماع العارض

والمعروض وكذا العدم العارض على مفهوم الوجود في الذهن ومعلوم ان اعتبار العروض الذى مناطه ملاحظة العقل مفهوم العدم اوالوجود من حيث هو مفهوم غير اعتبار التقابل الذى مناطه اضافة العدم الى مايضاف اليه الوجود وهذا القول يرجع الى ان احدهما يؤخذ بالاعتبار الثالث من الاعتبارات التى مضى بيانها و الاخر بالاعتبار الاول منها .

الثانى : مابينه الشارح العلامة رحمه الله فى هذا الشرح وهو اعتبار اختلاف ظرفى الوجود والعدم و حاصله ان الوجود و العدم يجتمعان فى الصدق اجتماع العارضين فى معروض واحد ويحملان على موضوع واحد اذا كان ظرف احدهما الخارج وظرف الاخر الذهن وهذا القول يرجع الى ان كليهما يوخذ ان بالاعتبار الاول من تلك الاعتبارات الثلاثة .

الثالث ماذهب اليه القوشجي و صاحب الشوارق و هو اعتبار المفروضية لاحدهما ونفس الامرية للاخر بان نتصور موضوعا ونفرض له العدم فى الذهن فانه متصف بالوجود الذهنى بحسب نفس الامر وبالعدم الذهنى بحسب الفرض اويكون فى الخارج موضوع موجود نفرض له العدم فى الخارج فانه موجود بالوجود الخارجى حقيقة وبالعدم الخارجى فرضا وهذا الاجتماع ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل لانه يكون اذا كانا كلاهما بحسب نفس الامر وهذا ايضا يرجع الى ان كليهما يوخذان بالاعتبار الاول من تلك الاعتبارات الثلاثة .

اقول : هذا بعيد عن ظاهر المصنف لان ظواهر الالفاظ يستفاد منها الواقعيات وارادة الفرضيات يحتاج الى قرينة صارفة ظاهرة وليس منها شىء فى كلام المصنف رحمه الله فالموجه احد القولين الاخرين وقول الشارح العلامة اقوى لان الاجتماع فيما نحن فيه منصرف الى اجتماعهما فى محل واحد واصح لان الضمير المثنى فى يجتمعان يرجع الى الوجود والعدم المطلقين اى اخذهما بالاعتبار الاول وارجاعه الى مفهوم الوجود والعدم المطلق اومفهوم العدم والوجود المطلق اى اخذ احدهما بالاعتبار الثالث واخذ الاخر بالاعتبار الاول خلاف الظاهر .

قوله : وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق امران معقولان ـ هذا تفسير لكلام المصنف: ويعقلان معا وفي تفسيره اقوال اربعة : الاول هذا الذى ذكره الشارح رحمه الله من ان مراده التصريح بامكان تعقل كل من الوجود المطلق والعدم المطلق ردا لقوم ذهبوا الى ان العدم المطلق غير ممكن التصور وفيه انه لوكان هذا مراده لكان لفظ مع لغوا محضا الثاني ماقاله الشارح القديم من انه تفريع على قوله وقد يجتمعان لان عروض الوجود على مفهوم العدم وبالعكس في الذهن يستتبع تعقلهما معا وفيه انه يصح لوكان العطف بالفاء الثالث ماذهب اليه القوشجي من انه بمعنى يفرضان معا يعنى كما يمكن ان يجتمع الوجود والعدم فى موضوع واحد بان يكون احدهما بحسب نفس الامر والاخر بحسب الفرض يمكن ان يجتمعا بان يكون كلاهما بحسب الفرض واما اجتماع كليهما بحسب نفس الامر فهو مستحيل وفيه اولا ماقلنا من ارادة المفروضية من دون قرينة وثانيا انه لوكان هذا مراد المصنف كان ينبغي ان يقول كما قد يعقلان معا وثالثا يلزم ارتكاب التجوز في مادة يعقلان من دون قرينة وعلاقة الرابع مافي الشوارق من انه اشارة الى امكان تعقل كل من مفهومي الوجود والعدم من دون اضافته ونسبته الى شيء ما اصلا و فيه اولا مايرد على تفسير الشارح العلامة من لغوية لفظ مع وثانيا ان الضمير المثنى في يعقلان يرجع فى كلام المصنف الى الوجود والعدم المطلقين لا الى مفهومي الوجود والعدم من حيث هما مفهومان وان كان هو غير جازم بهذا التفسير .

اذا علمت هذه فاعلم ان مراد المصنف به دفع توهم امتناع اجتماع الوجود والعدم المطلقين باعتبار التقابل في التصور كماهو ممتنع في نفس الامر وهذا اشارة اجمالية الى ما ياتى تفصيله في المسالة السابعة والثلاثين فراجع ويمكن حمل كلام الشارح العلامة على ذالك وان كان قاصرا عن تادية المراد وحاصل كلام المصنف ههنا ان الوجود والعدم المطلقين يمتنع اجتماعهما باعتبار التقابل بحسب نفس الامر ويمكن اجتماعهما لا باعتبار التقابل ويمكن اجتماعهما ايضا باعتبار التقابل بحسب التصور والتعقل .

قوله : وغيره من الماهيات ـ الضمير راجع الى الانسان الاول .

المسالة الخامسة عشرة

(فى ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع)

قول المصنف: ويفتقر الى الموضوع كافتقار ملكته ـ اى يفتقر عدم الملكة الى الموضوع كافتقار وجود ملكته الملكة عبارة عن ماهية جوهرية اوعرضية تثبت لغيره كالانسانية لزيد والحيوانية للانسان والكتابة والعلم له والمشى للمتحرك بالارادة والقرشية لمن نشا فى قبيلة قريش ووجود الملكة وجود هذه الماهيات و وعدمها عدمها .

قول الشارح : بل له حظ ما من الوجود ـ لانه ليس عدما صرفا بل يعتبر فيه الاضافة الى امر وجودى فله باعتبار تقيده بالامر الوجودى حظ من الوجود بالعرض فان الجليس يستفيد من الجليس .

قوله : فانه عبارة عن عدم الخ ـ هذا اشارة الى برهان احتياج عدم الملكة الى الموضوع الموجود خارجا اوذهنا وصورته ان عدم الملكة عدم شىء عن شىء فلولم يكن له موضوع هوذالك الشىء لانقلب الى العدم المطلق فان عدم الكتابة مثلا لوكان له موضوع كما فى قولنا زيد لاكاتب فهو عدم مقيد واما لولم يكن له موضوع كما فى قولنا الكتابة معدومة فهو عدم مطلق واما الوجود سواء كان مطلقا او وجود ملكة فلابد له من موضوع خارجا اوذهنا وهذا واضح و اما العدم المطلق فلايمكن ان يكون موضوعه موجودا فى الخارج كقولنا العنقاء معدوم والا يصير القضية كاذبة .

قوله : مع امكان اتصاف الموضوع بذالك الشىء ـ اى لابد ان يكون موضوع العدم الذى ينفى عنه الملكة قابلا لوجودها لان وجودها لامحالة يكون لموضوع قابل لامتناع ان يكون كل شىء موضوعا لكل شىء فلماكان وجود الملكة لموضوع قابل لها كان عدمها ايضا عن موضوع قابل لها لانه لولم يكن كذالك

لم يكن العدم عدم تلك الملكة لانها غير مرتبطة حينئذ بذالك الموضوع مثلا اذا قلنا الجدار لاعالم فان العام ليس ملكة للجدار حتى يكون هذا العدم عدم ملكة عن الجدار الا بحسب الجنس .

ان قلت : لووجب ان يكون سلب الملكات عن الموضوعات القابلة لها فما تقول فی كثير من القضايا التی لايراعی فيه ذالك مع انها صحيحة متداولة فی العرف والعلوم كقولنا لاشیء من الانسان بحجر والحمار ليس بعاقل والنبات ليس بذی ارادة والعقل ليس بمادی والارض ليست متحركة وغيرها علی كثرتها وهذه الموضوعات ليست قابلة للملكات المسلوبة عنها قلت : هذه السلوب باعتبار اتصاف نوع هذه الموضوعات او جنسها القريب اوالبعيد بتلك الملكات ومن هنا يتجه القول بالتعميم فی موضوع عدم الملكة كما يأتی عن قريب بيانه .

قوله : فذهب قوم الی ان ذالك الموضوع شخصی – ای يجب ان يكون كل شخص من اشخاص الموضوع لوكان كليا قابلا للملكة كما فی قولنا الطفل الذكر امرد فان المرودة عدم نبت اللحية عن الطفل الذكر الذی من شانه ان يصير ملتحيا وهذا لايختص بطفل ذكر دون طفل ذكر ويجب ان يكون ذالك الشخص بعينه قابلا لها لوكان شخصيا وغير هؤلاء قوم لم يوجبوا ذالك وقالوا لوكان الموضوع قسما او نوعا وكان لبعض اشخاصه قابلية ذالك كفی كما فی قولنا الذكر امرد او الانسان امرد مع ان الذكر يشمل الرجل الذی زال عنه شانية الالتحاء وبلغ حد الفعلية والانسان يشمل المرئة التی ليست لها شانية ذالك اصلا لكن يصح باعتبار قابلية البعض وكفی ان يكون شخص آخر من نوعه قابلا لها لوكان الموضوع شخصيا وفرقة تجاوزوا عن ذالك وقالوا لوكان الموضوع جنسا قريبا اوبعيدا وكان لبعض افراد انواعه ذالك كفی كما فی قولنا الحيوان امرد والجسم امرد وكفی ان يكون شخص اخر من جنسه القريب اوالبعيد قابلا لها لوكان الموضوع شخصيا اونوع اخر من الجنس قابلا لها لوكان الموضوع نوعيا .

اعلم ان التقابل علی ماياتی بحثه فی المسالة الحادية عشرة من الفصل الثانی

هو امتناع اجتماع الاثنين المتخالفين والاثنان اما وجود ووجود وهو تقابل التضاد اوالتضايف واما وجود وعدم سواء كانا مطلقين اومقيدين وهوتقابل السلب والايجاب فان كان لموضوع العدم خصوصية هى قابليته للوجود فيخص باسم تقابل العدم والملكة فالاول اعم من الثانى اذاعلمت هذا فالتقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب كما مر من الشارح فى المسالة الثامنة اذالتقابل بينهما قديكون بدون تلك الخصوصية كقولنا شريك البارى موجود ، شريك البارى معدوم وقديكون مع تلك الخصوصية كقولنا زيد موجود ، زيد معدوم واماالتقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فهو منوط بالاقوال المختلفة فمن يقول بكفاية قابلية موضوع العدم للوجود مطلقا ولوبحسب الجنس البعيد او الا بعد فعنده بين جميع القضايا السالبة ومقابلاتها تقابل العدم والملكة اذمامن موضوع سلب عنه شيء الايكون لشخصه او نوعه اوجنسه القريب اوالبعيداوالابعد قابلية وجود ذالك الشيء ومن لايقول بذالك فعنده بينهما تقابل السلب والايجاب اذبعض الموضوعات التى سلب عنه شيء يكون له قابلية المسلوب وبعضها لايكون له ذالك .

المسالة السادسة عشرة

(فى ان الوجود بسيط)

قول المصنف : بل هو بسيط ـ هذا ارتقاء من نفى التركيب من الجنس والفصل الى نفى التركيب مطلقا وسيجيء فى المسالة الثالثة من الفصل الثانى بيان اقسام التركيب انشاءالله تعالى ومما يستدل به على نفى التركيب عن الوجود مطلقا ان التركيب من مختصات الماهية لماياتى فى المسالة المذكورة ولاشيء من الوجود بالماهية فلاشيء من التركيب فى الوجود .

قال صاحب الشوارق رحمه الله والحاصل انه بعد ملاحظة ان المرادمن الوجود انما هو كون الشيء وتحققه لاامر اخر وراء ذالك يحكم العقل ضرورة بانه لايمكن ان يكون له جزء اصلا فمايستدل به على ذالك تنبيه فلايضر المناقشة فيه .

قول الشارح : فلایقع الامتیاز الا بالمقدار – لان الامتیاز بین الکل والجزء اما بالمقدار کبعض ماء حوض وکله او بالطبیعة کمادة الجسم وصورته .

المسألة السابعةعشرة

(فی تکثر الوجود وتشکیکه)

قول المصنف : علی عوارضها – ای عوارض الموضوعات و هی الماهیات فان الماهیة لها وجود خاص والوجود العام یعرض علی هذا الوجود بالتشکیك اولا وعلی الماهیة بواسطته .

قول الشارح : الوجود طبیعة معقولة الخ – اعلم ان فی المعقول قاعدة مسلمة بدیهیة وهی ان الطبیعة من حیث هی هی لاتتکثر ولاتتعدد وفی بعض العبارات صرف الشیء لایتثنی ولایتکثر بل لابد لتکثره من انضمام امر اخر ولوکان اعتباریا مثلا طبیعة الانسان من حیث هی طبیعة لایعقل فیها التکثر و انما تتکثر بانضمام العوارض اللاحقة المختلفه بها حتی تتحصل لها افرادمتعددة و کذالك طبیعة الحیوان تتکثر بانضمام الفصول المنوعة المختلفة و کذا طبیعة البیاض تتکثر بسبب الموضوعات المتعددة فتمایز الافراد بسبب انضمام العوارض الخارجة عن الطبیعة و کذالك تمایز الاقسام وتمایز الانواع بسبب انضمام الفصول التی هی اجزاء للانواع و قدیکون التمایز بین امرین بتمام الطبیعة کالاجناس العالیة فان کلا منها یتمایز عن الاخر بتمام نفس الطبیعة لابالفصول لانها لیس فوقها جنس ولابالعوارض لانها لیست افراداً فالتمایز اما بتمام الطبیعة اوببعضها اوبامور خارجة عنها واما لوازم الطبیعة فهی تابعة لها لایحصل بها التمایز فان التمایز بها هو التمایز بنفس الطبیعة .

ثم ان الاشراقیین وتبعهم کثیر من المتاخرین قالوا ان ههنا قسما رابعا من التمایز هو بالکمال والنقص فی الطبیعة الواحدة بان یکون الکامل والناقص کلاهما تلك الحقیقة الواحدة بعینها وانما التمایز بینهما بمحض وقوع احدهما فی مرتبة ووقوع الاخر فی مرتبة اعلی منها او اسفل ومثلوا لذالك بالنور الحسی فان التمایز

بين فردين منه ليس بتمام الذات لانهما ماهية واحدة ولا بالفصول لانهما بسيطان ولان
النور طبيعة نوعية والطبيعة النوعية ليس تمايز افرادها بالفصول ولا بالعوارض والا
لكان متواطيا مع انه مشكك ولانه لايعقل للنور عارض الا الضعف والشدة اى وقوع
فرد منه فى مرتبة ووقوع اخر فى مرتبة اخرى فالتمايز والاختلاف بين افراده انما
هو بالشدة والضعف والمراد بالفرد مايقع فى مرتبة وان كان هو ايضاً له افراد متعددة
بحسب القوابل اذا علمت هذا فلاشبهة فى ان للوجود افرادا متكثرة بحسب تكثر
الماهيات فان وجود الانسان ووجود الماء ووجود الارض و وجود السماء و وجود
البياض مثلا متكثرة متمايزة مع انها مشتركة فى طبيعة الوجود و هى مقولة عليها
حمل الطبيعة على الافراد فيقال وجود الانسان وجود ، وجود البياض وجود الخ
فههنا بحثان: الاول بماذا يتمايز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض الثانى هل حمل
الوجود على الوجودات الخاصة بالتشكيك او بالتواطى فظاهر قول المتكلمين المنقول
عنهم ان التمايز بين الوجودات الخاصة انما هو بتحصص الوجود العام الذى يكون
لكل ماهية حصة منه فان الوجود الخاص بكل ماهية ليس الا ذالك الوجود العام
المشترك مع اعتبار تقيده واضافته الى تلك الماهية فتمايز الوجودات الخاصة انما
هو بنفس تلك الاضافة والتقيد وهذا يلائم القول باصالة الماهية الذى عليه صاحب
الاشراق واكثر المتكلمين ويحمل عليه بالمواطاة بالتشكيك الحاصل من اختلاف
الماهيات كما ياتى بيانه فى حمل حقيقة الوجود على الوجودات الخاصة الحقيقية
وعلى الماهيات بالاشتقاق بذالك التشكيك وهذا المنقول عن المتكلمين حق لو لم يكن
الوجود الا هذا الامر الاعتبارى الانتزاعى لكنه لايقدر احد ان يتفوه بهذا ولو تفوه
به فى مبحث ناقض هو كلامه فى مباحث اخرى لان الحكماء والمتكلمين اجمعين
اما مصرحون بان الوجود متحقق فى الخارج اويقولون ان الخارج ظرف لنفس الوجود
من دون اعتبار لالوجوده وليس بين الكلامين فرق بحسب المعنى بل بحسب التعبير
وما هؤلاء الا انهم يخافون عن التعبير الاول حسبانا منهم انه ينافى قولهم باصالة
الماهية لاالتعبير الثانى وان كنت تريدان تتحقق ماقلت فعليك بالمراجعة الى مباحث

الامور العامة من الشوارق فانك تجده رحمه الله فی ضیق لم یجد عنه مخلصا الا بالاعتراف اخر الامر بان للوجود حقیقة فی الخارج ولایخفی ان ظاهر کلام الشارح رحمه الله هذا المذهب المنقول عن المتکلمین وان امکن توجیهه الی غیره .

الثانی قول المشائین من الحکماء و هو ان التمایز بین الوجودات الخاصة انما هو بتمام ذواتها فان تمایز وجود الانسان عن وجود الماء مثلا انما هو بتمام الذات لیس بینهما جهة وحدة اصلا وصدق الوجود العام علیها من قبیل صدق العارض علی المعروض لا بمعنی المحمول بالضمیمة کحمل البیاض علی الجسم حتی یلزم ان یکون للوجود العام وجود وتحقق فی الخارج بل بمعنی ان العقل ینتزع عن تلك الوجودات الخاصة معنی واحدا ثم یحمله علیها فی صقعه وهذا القول یلائم القول باصالة الوجود وصاحب الشوارق طبقه علی کلام المصنف رحمه الله والحکیم السبزواری رحمه الله رد هذا القول بان المعنی الواحد لاینتزع من حقائق متباینة متخالفة من دون جهة وحدة تکون هی فی الحقیقة منشأ لانتزاع ذالك المعنی الواحد و اتی لذالك بدلیل فی شرحها و نقل عن صدر المتالهین رحمه الله انه قال امتناع انتزاع مفهوم واحد من حقایق متخالفة من حیث التخالف من الفطریات .

الثالث قول الفهلویین حکماء الفرس و هو علی ما نقل الحکیم السبزواری فی منظومته ان تمایز الوجودات الخاصة بعضها عن بعض انما هو بالکمال والنقص فالمیز بین الوجودین لیس بتمام ذاتیهما لانهما حقیقة واحدة ولا بالفصل لانهما بسیطان ولا بالعوارض والا لکانت الحقیقة متواطیة مع انها مشککة فالتمایز بالکمال والنقص لان اقسامه محصورة فی اربعة والاشراقیون ایضاً ذهبوا الی هذا المذهب فی التمایز الا انهم حیث لم یعتقدوا بحقیقة الوجود ولم یروا فی الخارج الا الماهیات جعلوا المهیة موردا للکمال والنقص وقالوا ان التفاوت والتمایز بین الوجودات بسبب الکمال والنقص الواقعین فی الماهیات .

والحق الحقیق بالتحقیق والتصدیق بعد ان لم نعتقد باصالة الماهیات ولم نقل بان الوجودات حقایق متباینة بتمام الذات ان تکثر الوجود وتمایزه انما هو بتکثر

الماهيات وتمايزها لان حقيقة الوجود السارية فيها كل الاشياء التي يتوجه اليها الاولياء وليس لها هلاك ولافناء لاتتصف بالكمال والنقص من حيث هي هي بل هي الكمال الحقيقي كله وبعد تعينها بالماهيات المتكثرة التي هي اعتبارات الجاعل القيوم تعالى تتكثر بحسب اختلاف تلك الماهيات فيحصل لتلك الحقيقة مراتب كلها كمال حقيقي بحسب مراتب الماهيات التي كلها نقص حقيقي فاذا قلنا مراتب الوجود تختلف بالكمال والنقص اوقلنا مراتب الماهيات تختلف بالكمال والنقص كما هومقالة اهل الاشراق فبالعرض والمجاز لان الوجود من حيث هو هو كمال لاغير ونقص وجود بالاضافة الى وجود اخر باعتبار تحدده بماهية دون ماهية والماهية من حيث هي هي نقص لاغير وكمال ماهية بالاضافة الى ماهية اخرى باعتبار الوجود نعم أن الماهيات من حيث هي هي مختلفات ولكن هذا الاختلاف لايوجب كمالا لواحدة منها اذ الكمال فرع الحقيقة ولاحقيقة للماهية بل هي اعتبار صرف و امـا الوجود من حيث هو هو لااختلاف فيه وبذالك يتحقق لمراتب الوجود التشكيك في حمل تلك الحقيقة عليها فاذا قلنا ان وجود العقل وجود عنينا بذالك ان وجود العقل هي تلك الحقيقة بعينها تحددت وتعينت بالماهية العقلية واذا قلنا ان وجود الجسم وجود عنينا ان وجود الجسم هي تلك الحقيقة بعينها تحددت وتعينت بالماهية الجسمية لكن تلك الحقيقة في القضية الاولى اولى واقدم واحق بالحمل منها في القضية الثانية وهذا واضح وهذا التفاوت والتشكيك انما هو من قبل الماهيات وهذا معنى المقولية بالتشكيك في حقيقة الوجود واما الامر الواحد العام المشترك المنتزع من هذه الحقيقة فهو ايضا في التشكيك تابع لماينتزع منه لكنه لايحمل على الماهية ولاعلى تلك الحقيقة ولا على الوجودات الخاصة الحقيقية بالمواطاة بل بالاشتقاق ولكن حمله على الماهية بالعرض اذ ليس منتزعا منها و عليها بالذات .

قوله: لاستحالة عروض الخ ـ اي يمتنع ان يعرض وجود الانسان مثلا على سائر الماهيات .

قول المصنف : فليس جزء من غيره مطلقا ـ اى لاجزء من الماهيات ولامن

الوجودات الخاصة وهذا صريح فی‌رد قول المتكلمين اذلوكان الوجود الخاص‌حصة من العام لكان جزء منه ذاتيا له .

قوله : على‌ماياتی - فی‌المسالة الرابعة والثلاثين .

المسألة الثامنة عشرة

(فی‌ان‌الشيئية من‌المعقولات الثانية)

قول المصنف : والشيئية من المعقولات الثانية - سيجیء انشاءالله تعالى تعريف المعقول الثانی و بيان ان فيه اصطلاحين منطقيا و فلسفيا فی ذيل المسالة السادسة والثلاثين .

قوله : وليست متاصلة فی‌الوجود - ای ليس لها فی الخارج فرد بازاء مفهومها كالطبايع المتاصلة مثل الانسان والماء والسواد وغيرها بل لها منشأ انتزاع فی‌الخارج وهو الاشياء الخارجية وسيجی انشاءالله تعالى بيان الفرق بين المعقول الثانی الفلسفی والمنطقی من ان الثانی ليس له منشأ انتزاع فی الخارج بخلاف الاول بعد اشتراكهما فی‌عدم الفردفی‌الخارج بازاءالمفهوم وان‌الاول اعم‌من‌الثانی.

قوله : فلاشیء مطلقاثابت - ای ليس للشيئية المطلقة الذی هی الوجود فرد ثابت فی‌الخارج بل الاشياء الخارجيه‌امافرد الانسان‌اوالماء اوالحماراوالبياض اوالشجر اوالحجر اوغيرها .

قوله : بل هی تعرض لخصوصيات الماهيات - ای ليست الشيئية‌ذاتية لشیء من الاشياء الخارجية بل هی عرضية لكل ماهية خاصة و لذالك لم‌يكن لها فی الخارج فرد لان فرد الطبيعة ماتكون الطبيعة ذاتية له كطبيعة الانسان‌بالنسبة الى زيد مثلا .

اعلم ان عروض الشيئية على‌الماهيات كنفسها ليس فی‌الخارج لان‌العروض فی‌ظرف يستلزم وجود العارض فی‌ذالك الظرف والشيئية‌ليست موجودةفی‌الخارج وياتی توضيح ذالك كله فی‌المسألة السادسة والثلاثين انشاءالله تعالى .

قول الشارح : ابوعلي بن سيناء ـ قال ابن خلكان في وفيات الاعيان: الرئيس ابوعلى الحسين بن عبدالله بن سيناء الحكيم المشهور كان ابوه من اهل بلخ وانتقل الى بخارى وكان من العمال الكفاة وتولى العمل بقرية من ضياع بخارى يقال لها خرميثنا من امهات قراها وولد الرئيس ابوعلى وكذالك اخوه بها واسم امه ستارة وهي من قرية يقال لها افشنة بالقرب من خرميثنا ثم انتقلوا الى بخارى وانتقل الرئيس بعد ذالك في البلاد واشتغل بالعلوم وحصل الفنون ولمابلغ عشرة سنين من عمره كان قداتقن علم القرآن العزيز والادب وحفظ اشياء من اصول الدين وحساب الهند والجبر والمقابلة ثم توجه نحوهم الحكيم ابوعبدالله الناتلى فانزله ابوالرئيس ابي على عنده فابتدء ابوعلى يقرء عليه كتاب ايساغوجى واحكم عليه علم المنطق واقليدس والمجسطى وفاقه اضعافا كثيرة حتى اوضح له منها رموزا و فهمه اشكالات لم يكن الناتلى يدريها وكان مع ذالك يختلف في الفقه الى اسماعيل الزاهد يقرء ويبحث ويناظر ولماتوجه الناتلى نحو خوارزم شاه مأمون بن محمّد اشتغل ابوعلى بتحصيل العلوم كالطبيعى والالاهى وغير ذالك ونظر في الفصوص والشروح وفتح الله عليه ابواب العلوم ثم رغب بعد ذالك في علم الطب وتامل الكتب المصنفة فيه وعالج تادبا لاتكسبا وعلمه حتى فاق فيه الاوائل والاواخر في اقل مدة و اصبح فيه عديم القرين فقيد المثل و اختلف اليه فضلاء هذا الفن و كبرائه يقرون عليه انواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة وسنه اذ ذاك نحوست عشرة سنة وفي مدة اشتغاله لم ينم ليلة واحدة بكمالها ولااشتغل في النهار بسوى المطالعة وكان اذا اشكلت عليه مسألة توضأ وقصد المسجد الجامع و صلى ودعاالله عزوجل ان يسهلها عليه و يفتح مغلقها له وذكر عندالامير نوح بن نصر السامانى صاحب خراسان في مرضه فاحضره وعالجه حتى برءواتصل به وقرب منه ودخل الى دار كتبه وكانت عديمة المثل فيها من كل فن من الكتب المشهورة بايدى الناس وغيرها ممالايوجد في سواها ولاسمع باسمه فضلا عن معرفته فظفر ابوعلى فيها بكتب من علم الاوائل و غيرها و حصل نخب فوائدها واطلع على اكثر علومها واتفق بعدذالك احتراق تلك الخزانة فتفرد

ابوعلی بماحصله من علومها وکان یقال ان اباعلی توصل الی احراقها لینفرد بمعرفة ماحصله منها وینسبه الی نفسه ولم یستکمل ثمانی عشرة سنة من عمره الا وقد فرغ من تحصیل العلوم باسرها التی عاناها و توفی ابوه وسن ابی علی اثنتان و عشرون سنة وکان هو وابوه فی الاحوال و یتقلدان للسلطان الاعمال و لما اضطربت امور الدولة السامانیة خرج ابوعلی من خراسان الی کوکانج وهی قصبة خوارزم واختلف الی خوارزم شاه علی بن مامون بن محمد وکان ابوعلی علی زی الفقهاء ویلبس الطیلسان فقرروا له فی کل شهر مایقوم به ثم انتقل الی نسأ وابی‌ورد وطوس وغیرها من البلاد وکان یقصد حضرة الامیر شمس المعالی قابوس بن وشمکیر فی اثناء هذا الحال فلما اخذ قابوس وحبس فی بعض القلاع حتی مات ذهب ابوعلی الی دهستان و مرض بها مرضا صعبا وعاد الی جرجان وصنف بها الکتاب الاوسط و لهذا یقال له الاوسط الجرجانی واتصل به الفقیه ابوعبید الجرجانی واسمه عبدالواحد ثم انتقل الی الری واتصل بالدولة ثم الی قزوین ثم الی همذان وتقلد الوزارة لشمس الدولة ثم تشوش العسکر علیه فاغاروا علی داره ونهبوها وقبضوا علیه وسالوا شمس الدولة قتله فامتنع ثم اطلق وتواری ثم مرض شمس الدولة بالقولنج فاحضره لمداواته و اعتذرالیه واعاده وزیرا ثم مات شمس الدولة وتولی تاج الدولة فلم یستوزره فتوجه الی اصبهان وبها علاءالدولة ابوجعفر بن کاکویه فاحسن الیه و کان ابوعلی قوی المزاج وتغلب علیه قوة الجماع حتی انهکته ملازمته و اضعفته ولم یکن یداری مزاجه وعرض له قولنج فحقن نفسه فی یوم واحد ثمانی مرات فقرح بعض امعائه وظهر له سحج واتفق سفره مع علاءالدولة فحصل له الصرع الحادث عقیب القولنج فامر باتخاذ دانقین من کرفس فی جملة مایحقن به فجعل الطبیب الذی یعالجه فیه خمسة دراهم منه فازداد السحج به من حدة الکرفس فطرح بعض غلمانه فی بعض ادویته شیئا کثیرا من الافیون و کان سببه ان غلمانه خانوه فی شیء فخافوا عاقبة امره عند برئه و کان مذحصل له الا لم یتحامل ویجلس مرة بعداخری ولایحتمی ویجامع فکان یمرض اسبوعا ویصح اسبوعا ثم قصد علاء الدولة همذان من اصبهان

ومعه الرئيس ابوعلى فحصل له القولنج فى الطريق ووصل الى همذان وقدضعف جدا واشرفت قوته على السقوط فاهمل المداواة وقال : المدبر الذى فى بدنى قدعجز عن تدبيره فلاتنفعنى المعالجة ثم اغتسل وتاب وتصدق بمامعه على الفقراء وردالمظالم على من عرفه واعتق مماليكه وجعل يختم فى كل ثلاثة ايام ختمة وكان نادرة عصره فى علمه وذكائه وتصانيفه وصنف كتاب الشفاء فى الحكمة والنجاة والاشارات والقانون وغير ذالك ممايقارب مائة مصنف مابين مطول و مختصر ورسالة فى فنون شتى وله رسائل بديعة منها رسالة حى بن يقظان ورسالة سلامان وابسال ورسالة الطير وغيرها وانتفع الناس بكتبه وهو احد فلاسفة المسلمين وله شعر ثم ذكر ابن خلكان له اشعارا الى ان قال : وفضائله كثيرة مشهورة وكانت ولادته فى سنة سبعين وثلاثمائة فى شهر صفر وتوفى بهمذان يوم الجمعة من شهر رمضان سنة ثمان وعشرين واربعمائة ودفن بها وحكى شيخنا عزالدين ابوالحسن على بن الاثير فى تاريخه الكبير انه توفى باصبهان والاول اشهر رحمه الله تعالى وكان الشيخ كمال الدين بن يونس رحمه الله تعالى يقول ان مخدومه سخط عليه واعتقله ومات فى السجن و سيناء بكسر السين المهملة وسكون الياء المثناة من تحتها وفتح النون وبعدها الف ممدودة .

اقول : ذكر القفطى فى كتاب اخبار العلماء باخبار الحكماء نقلا عن املاء الشيخ على احد تلاميذه انه قال : وكان ابى ممن اجاب داعى المصريين و يعد من الاسماعيلية وقدسمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم وكذالك اخى وكانا ربماتذاكرا بينهما وانا اسمع منهما وادرك مايقولانه وابتداءا يدعواننى ايضا اليه .

المسألة التاسعة عشرة

(فى تمايز الاعدام وعليتها بحسب الذهن)

قول المصنف : ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة - اعلم ان العلية ليست بين الاعدام حقيقة بل بالعرض والمجاز فان العلية كما يأتى فى الفصل

الثالث هی کون الشیء بحیث یصدر عنه شیء اخر وهذا المعنی غیر متصور بین الاعدام بل اطلاق العلة علی العدم بالنظر الی الملکة فی صقع العقل فان العقل اذا نظر الی وجود السحاب مثلا یحکم بان له علیة لوجود المطر ثم عند عدم السحاب یحکم بعدم المطر لاان عدم السحاب یصدر منه عدم المطار وللاشارة الی هذا قال استند عدم المعلول الی عدم العلة ولم یقل عدم العلة علة لعدم المعاول کما عبر به بعض مسامحة .

قوله : لاغیر ــ ای لایستند غیر عدم المعلول الی عدم العلة اولایستند عدم المعلول الی غیر عدم العلة و کلا التقدیرین صحیح .

قول الشارح : واما العدمات ــ ای اعدام الملکات .

قوله : فقد منع قوم الخ ــ هم من المتکلمین و حاصل استدلالهم ان الاعدام لو کانت متمایزة لکانت ثابتة والتالی باطل بالبداهة والمقدم مثله واما الملازمة فبینة اذ التمایز لایتصور من دون الثبوت والجواب ان المراد بالثبوت ان کان بحسب الخارج فنمنع الملازمة وان کان بحسب الذهن فمسلم لکن بطلان التالی ممنوع لان الاعدام ثابتة فی الذهن .

قوله : امطلق العدم ــ ای للعدم المطلق المتصور الثابت فی الذهن .

قوله : لتوهم من یعکس الاول الخ ــ منشأ التوهم ان العدمین متلازمان فلارجحان لاستناد احدهما الی الاخر دون العکس والجواب ان هذا صحیح بحسب الذهن واما بحسب الخارج فان العقل یحکم بماقلنا لابالعکس ای یحکم بدخول الفاء التفریعیة علی عدم المعلول لاعلی عدم العلة فیقال انعدمت حرکة الید فانعدمت حرکة المفتاح لاعکسا .

قوله: کمایأتی ــ فی المسألة الثالثة والاربعین .

قوله : فهو برهان لمی ــ البرهان هو الحجة التی یکون جمیع مقدماتها یقینیة سواء کانت قیاسا بجمیع اقسامه اواستقراء تاما اوتمثیلا یقینی الجامع و ینقسم الی اللمی والانی وهذا التقسیم یاتی فی القیاس الاقترانی فقط اذ یقال فی مقام التقسیم ان الحد الاوسط اذا کان علة لثبوت الاکبر الاصغر فی الواقع کما کان

علة له فی الذهن ای کما یکون واسطة لاثبات الاکبر للاصغر یکون واسطة لثبوته له ایضاً فالبرهان لمی والا سواء کان الامر بالعکس ای یکون ثبوت الاکبر للاصغر علة للاوسط اوکان کلاهما معلولین لامر ثالث فالبرهان انی مثال الاول : کل انسان حیوان و کل حیوان جسم فان الحیوان علة لثبوت الجسم للانسان ای لولم یکن الانسان حیوانا لم یکن جسما مثال الثانی : الانسان ضاحك و کل ضاحك متعجب فان الضحك معلول لثبوت التعجب للانسان مثال الثالث : الانسان ضاحك و کل ضاحك کاتب فان الضحك والکتابة لیس شیء منهما معلولا للاخر بل کلاهما معلول لامر ثالث هو الانسان ولایخفی ان هذا التقسیم یجری فی الوجود والعدم و یخص البرهان الانی باسم الدلیل ولااسم خاص للبرهان اللمی .

قوله : للامر نفسه ـ اراد الشارح بنفس الامر فی هذا المبحث الخارج المقابل للذهن وان کان بحسب الاصطلاح اعم من ذالك ویاتی بیان معنی نفس الامر فی المسألة السابعة والثلاثین انشاءالله تعالی .

المسالة العشرون

(فی ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم)

قول الشارح: المسالة العشرون ـ هذه هی القضیة المشهورة فی المنطق ان نقیضی الاعم والاخص اعم واخص لکن بعکس العینین .

قوله: ولایصدق علیه عدم الحیوان الخ ـ ای لایصدق علی غیر الانسان عدم الحیوان کلیا بل جزئیا لان الحیوان غیر الانسان احد انواع غیر الانسان فلایمکن ان یقال کل غیر الانسان غیر الحیوان اذ بعض غیر الانسان حیوان .

قوله : ویصدق ایضا عدم الانسان علی مالیس بحیوان ـ ای کما یصدق عدم الانسان علی الحیوان لما مر من ان الحیوان غیر الانسان احد انواع غیر الانسان یصدق علی عدم الحیوان فغیر الانسان بعضه حیوان وبعضه غیر حیوان فهو اعم من غیر الحیوان علی عکس العینین .

المسألة الواحدة والعشرون

(فی قسمة الوجود والعدم الی المحتاج والغنی)

قول الشارح : و الاول ممكن ـ ای الوجود المحتاج الی العلة والعدم المحتاج الیها هو وجود الممكن وعدمه .

قوله : والثانی واجب اوممتنع ـ ای‌الوجود الغنی عن العلة هو وجود الواجب والعدم الغنی عنها هوعدم الممتنع .

المسألة الثانية والعشرون

(فی الوجوب والامكان والامتناع)

قول المصنف: واذاحمل الوجودالخ ـ لاشبهة ولاخلاف فی انه اذا كان محمول القضية غیر نفس الوجود والعدم كقولنا الانسان ضاحك والفرس‌غیر ناطق كانت لها ثلاثة اجزاء : الموضوع والمحمول والنسبة التی هی ثبوت المحمول للموضوع فی‌الایجاب وانتفائه عنه فی‌السلب وهذان الثبوت والانتفاء هما الوجود والعدم المقیدان اللذان مضی البحث عنهما وهذان رابطتان فی امثال هذه القضية وهذان یلاحظان معنی حرفيا لابالاستقلال ولذالك لایوتی لهما فی‌الكلام بلفظدال علیهما ولااحتیاج الیه فی‌لغة العرب اذالدال علیهما هوهیئة القضية خلافا لجمهور المنطقیین حیث ذكروا لهما الفاظا وقدتكلف كثیر واتوابلفظدال علی‌هذا الوجود المسمی بالرابط فی‌مقام التمثیل وقالوا مثلا الانسان‌یوجد كاتبا مكان‌الانسان كاتب وهذا تكلف‌مستغنی عنه بل ضار بالمقصود لان الوجودالمقید الرابط ینقلب‌وجوداً مطلقا محمولا اذلفظ یوجد یصیر محمولا دالا علی‌الوجود المطلق ولفظ‌كاتبا یصیر حالا من‌متعلقات المحمول وینقلب القضية الی‌قولنا الانسان‌موجود فی‌حال‌الكتابة مع ان تعبیرهم لیس متعارفا فی‌المحاورات العامة والخاصة ولایخفی ان لحاظهما معنی حرفيا لایخرجهما عن طبیعة الوجود والعدم لان الفرق بین المعنی الاسمی

والحرفي هو استقلال اللحاظ وعدم استقلاله وهذا لايوجب الفرق في ذات الملحوظين
ويأتي بيان المعنى الاسمي والحرفي في المسالة الثانية والاربعين انشاءالله تعالى واما
اذا كان محمول القضية نفس الوجود والعدم كقولنا الحمار موجود و الانسان
معدوم فظاهر الشارح العلامة رحمه‌الله والشارح القديم والقوشجي وصاحب الشوارق
بل صريحهم وغيرهم ان لهذه ايضا ثلاثة اجزاء و قال صاحب الشوارق في جواب
من اعترض عليه بان هذا يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر : انمايلزم ان يكون
للوجود وجود لغيره ولا استحالة فيه والمحال ان يكون للوجود وجود في نفسه وهو
غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لايستلزم ثبوت الثابت في نفسه و مراده بالوجود في
نفسه هو الوجود المطلق المحمول كما يقال الوجود موجود وهذا مستحيل اذ في
هذه القضية وجود الوجود لنفس الوجود وبالوجود لغيره هو الوجود المقيد بالمحمول
كما يقال الانسان موجود وهذا غير مستحيل اذ في هذه القضية وجود الوجود للانسان
والحاصل ليس للوجود وجود مطلق بل له وجود مقيد بمعنى ان الوجود يتصف
بوجود هو للغير ففي قولنا الانسان موجود اتصف الانسان بالوجود المطلق واتصف
الوجود بوجود هو للانسان كما ان الكتابة في قولنا الانسان كاتب اتصفت بوجود
هو للانسان وفيه ان ثبوت شيء لشيء كالعروض في اى ظرف كان يستلزم ثبوت
الثابت في نفسه في ذالك الظرف لان الشيء مالم يكن له ثبوت في نفسه لايعقل ثبوته
لغيره نعم ثبوت شيء لشيء لايستلزم ثبوت الثابت في الخارج مطلقا بل يكفي ثبوته
ذهنا لو كان ثبوته لغيره بحسب الذهن الا ان ثبوت الوجود في نفسه هو نفس الوجود
لا ثبوت زائد على نفسه فالجواب عن الاعتراض انه لا استحالة في ان يكون للوجود
وجود اخر فيما نحن فيه لان هذا الوجود الاخر انما هو للغير والوجود لغيره ليس
غير الوجود في نفسه الا بالاعتبار توضيح ذالك ان الوجود على اربعة اقسام: وجود
في نفسه لنفسه بنفسه وهو وجود الواجب تعالى ووجود في نفسه لنفسه بغيره وهو
وجود الجوهر ووجود في نفسه لغيره بغيره وهو وجود العرض ووجود في غيره لغيره
بغيره وهو وجود النسبة وامثالها ممالیس ملحوظا مستقلا والفرق بين الثالث والرابع

انما هو باعتبار الملحوظية بالاستقلال وعدم الملحوظية بالاستقلال والافذاتهماواحدة فان فی قولنا الانسان کاتب یلاحظ وجود الکتابة اولا بالاستقلال ثم یلاحظ هل هذا الوجود للانسان املا فانه فی اللحاظ الثانی یکون الة لتعرف حال الانسان ووجود الکتابة باللحاظ الاستقلالی وجود فی نفسه وباللحاظ الالی وجود لغیره و کذاقولنا الانسان موجود فان الوجود فی المحمول تارة یلاحظ مستقلا واخری الیا الا ان بین القضیتین فرقا من جهة وتسویة من اخری اماالتسویة فالدال علی الوجود الالی هو هیئة القضیة فی کلتا القضیتین واماالدال علی الوجودالاستقلالی فلفظ المحمول فی القضیة الاولی بالالتزام ولفظ المحمول فی القضیة الثانیة بالتضمن لان الموجود یدل بمادته علی الوجود والکاتب یدل بهیئته علی الواجدیة التی هی النسبة المستلزمة للطرفین الذین هما الانسان ووجود الکتابة وسیجیء زیادة توضیح لذالك فی المسألة الثانیة والاربعین وظاهر المصنف هناوصریح الحکیم السبزواری فی مبحث المفرد والمرکب من لئالیه فی المنطق والمولی اسماعیل الاصبهانی فی حاشیته علی الشوارق فی هذه المسالة ان لهذه القضیة جزئین ولم یکن لها رابطة راسا لان المحمول یغنی غناء النسبة وفیه ان الرابطة لابد منها فی کل قضیة والالم تکن القضیةقضیة لعدم ارتباط المحمول بالموضوع من دون رابطة فالحق عندی قول الاولین .

المسالة الثالثة والعشرون

(فی ان هذه المواد الثلاث لا یمکن تعریفها)

قول الشارح : ومع ذالك فتعریفاتهم دوریة — ای مع ان هذه المذکورات فی تعاریف هذه الثلاثة لاتفید الا شرح اللفظ فلو ارادوا بها التعاریف الحقیقیة فهی دوریة اومع ان هذه الاشیاء معلومة للعقلاء لاتحتاج الی اکتساب فلوارادوا بها التعاریف الحقیقیة فهی دوریة قال الشیخ ابن سیناء فی الاهیات الشفاء فی الفصل الخامس من المقالة الاولی وقدتعسر علینا ان نعرف حال الواجب والممکن والممتنع بالتعریف المحقق ایضا بل بوجه العلامة و جمیع ماقیل فی تعریف هذه

مما بلغك من الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذالك لانهم على مامر لك في فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما الضروري واما المحال ولاوجه لهم غير ذالك فاذا ارادوا ان يحدوا الضروري اخذوا في حده اما الممكن و اما المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده اما الضروري واما الممكن ثم قال بعد اتيان امثلة لكل واحد منها : واما كشف الحال في ذالك فقد مر لك في انولوطيقا على ان اولى هذه الثلاثة في ان يتصور اولاهو الواجب وذالك لان الواجب يدل على تاكد الوجود والوجود اعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود انتهى .

اقول : بوجه العلامة اى بوجه التعريف اللفظي وانولوطيقا اثنان الاول فن القياس والثاني فن البرهان ومعنى قوله والعدم يعرف الخ انه لايعرف بذاته بل يعرف بانه رفع للوجود فمعرفته يحتاج الى اضافة الى الوجود ان كان مطلقا فمطلق وان كان مقيداً فمقيد .

المسالة الرابعة والعشرون
(في القسمة الى هذه الثلاثة)

قول الشارح : ان القسمة الحقيقية الخ ـ اعلم ان القسمة الحقيقية قد تطلق على مايمتنع فيه الخلو والجمع معا في مقابل مايمتنع فيه الخلو فقط اوالجمع فقط وقد تطلق على مايقابل الترديد وهي التي يكون المقسم فيها كليا ماخوذا مع قيود متخالفة ليحصل انواع اواقسام اوافراد كقولنا الحيوان اماناطق اوغير ناطق اى اما حيوان ناطق اوحيوان غير ناطق والانسان اما ذكر اوانثى والرجل امازيد اوعمرو اوبكر اوغيرهم ومقابلها الترديد وهوالذي لايجب ان يكون المقسم فيه امرا كليا كذالك بل يردد في شيء بين امور متخالفة كقولنا زيد اما ابن عمرو او ابن غيره وزيد اما في البحر واما غير غريق والبعوضة اما يتوالدا ويتولد او يتكون في البيض او يتكون من دون شيء منها وحرمة الخمر اما لميعانها اولطعمها اولاسكارها اوللونها

اولغير هذه وهذه القسمة يخص باسم السبر والتقسيم الترديدى و مقابله بالحقيقى وقدمر فىالمسالة الرابعة ان القسمة الحقيقية قدتطاق على المنفصلة التىلايمكن انقلاب احدالقسمين الى الاخر فراجع ومراد الشارح ماهومقابل القسمةالترديدية الذى يشمل مايمكن فيه الانقلاب ومالايمكن فيه واما النسبة بينهذه الثلاثة فبين المعنى الاول والثانى عموم من وجه لصدقهما على قولنا الحيوان اما ناطق او غير ناطق وتخلف الثانى عن الاول فىقولنا العالم امامعلم فىالحال اومتعلم فى الحال وتخلف الاول عن الثانى فىقولنا زيداما فىالدار اوفى خارجها و بين المعنى الاول والثالث عموم من وجه ايضا لصدقهماعلى قولنا الموجود اما ممكن اوواجبوصدق الاول دون الثالث فىقولنا الجسم اماساكن اومتحرك وصدق الثالث دونالاولفى قولنا الموجود اما قديم بالذات اوقديم بالغير وبين الثانى و الثالث عموم من وجه ايضا لصدقهما على قولنا المفهوم اما كلى اوجزئى وصدق الثانى دون الثالث على قولنا الانسان اما جاهل اوعالم وصدق الثالثدون الثانى علىقولنا زيداما ابنعمرو اوابن غيره .

قوله: باعتبارالغير ـ هذا الغير اما وجود العلة وهويقتضى وجوبالمعلول واما عدم العلة وهويستتبع امتناع المعلول .

قوله: الامكانالذاتى ـ هذا القيد توضيحى لان الامكان لايكون بالغير لماياتى فىالمسالة السابعةوالعشرين .

المسالة الخامسة والعشرون

(فى اقسام الضرورة و الامكان)

قول المصنف : وقد يوخذ الامكان الخ ـ اعلم ان مفهوم الامكان هوسلب الضرورة وهويطلق على معان ثمانية :

الاول : سلب ضرورة الوجود اوالعدم ويقابله ضرورة الوجود اوالعدم اعنى سلب ضرورة الوجود الذى يشمل الامكان الخاص والامتناع يقابله ضرورة الوجود

التى هى الوجوب وسلب ضرورة العدم الذى يشمل الامكان الخاص والوجوب يقابله ضرورة العدم التى هى الامتناع فكل من الوجوب والامتناع يقابل الشامل للاثنين الباقيين من الثلاثة المسمى بالامكان العام ولاجل ذالك يكون الامكان العام امافى طرف الوجود ويقابله الامتناع واما فى طرف العدم و يقابله الوجوب و هذان هما المعبر عنهما بالطرف الموافق للقضية والمخالف لها فالقضية ان كانت موجبة كقولنا الانسان كاتب بالامكان العام فامكان النسبة فيها سلب ضرورة عدم الكتابة عن الانسان الذى هو الطرف المخالف للقضية لانها موجبة وان كانت سالبة كقولنا الانسان ليس بحمار فامكان النسبة فيها سلب ضرورة وجود الحمارية للانسان الذى هو الطرف المخالف للقضية لانها سالبة ولهذا اشتهر فى السنتهم ان الامكان العام هو سلب ضرورة الجانب المخالف ولكن هذا باعتبار اخذ الامكان العام فى القضية واما اولا هذا الاعتبار فتفسيره ماذكرت كما فى المتن ولايحتاج الى التقييد بالطرف المخالف وقديفسر الامكان العام كما فى شرح المطالع بسلب امتناع الوجود وهذا يشمل الامكان الخاص والوجوب وهذا هو الطرف الموافق فى القضية الموجبة وسلب امتناع العدم وهذا يشمل الامكان الخاص والامتناع وهذا هو الطرف الموافق فى القضية السالبة والتفسيران متلازمان ويسمى هذا المعنى بالامكان العام لان مفهومه شامل للخاص واحدى الضرورتين وقد يعبر عنه بالعامى بياء النسبة اى الامكان المنسوب الى العرف العام لان العرف يفهم من الامكان هذا المعنى فاذا قيل ان هذا الامر ممكن يفهم منه انه ليس بممتنع او قيل ان عدمه ممكن يفهم منه انه ليس بواجب .

الثانى : سلب ضرورة الوجود والعدم معاويقابله الضرورة ان اضيفت الى الوجود فهى الوجوب وان اضيفت الى العدم فهى الامتناع ويقال له الامكان الخاص لانه مندرج تحت المعنى الاول والخاصى لانه منسوب الى العرف الخاص فان الحكماء لماراوا ان سلب الضرورة ههنا احق لانه بالنسبة الى الطرفين وضعوا له اسم الامكان .

الثالث : سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية عن الطرفين والضرورة

هی عدم جواز انفکاك المحمول عن الموضوع فالضرورة الذاتية هی عدم جواز انفکاکه عن ذات الموضوع کالانسان حيوان والوصفية هیعدم جواز انفکاکه عنه حال کونه متصفا بوصف هومناط الضرورة کالجسم متغير حال کونه متحرکاوالوقتية هی عدم جواز انفکاکه عنه فیوقت من الاوقات کالسماء متغيموقت نزول المطرفان انفکاك الحيوانية عن ذات الانسان والتغير عن الجسم المتحرك والتغيم عن السماء وقت نزول المطر غير جائز ويقال لهذاالمعنیالامکان الاخص لانه اخصمن المعنی الثانی اذ هو سلب الضرورة باعتبار ذات الموضوع وهذا باعتبار ذاته مع اوصافه واوقاته والمثال الجامع لسلب الضرورات الثلاث الانسانکاتب اومتکلمفانالتکلم والکتابة ليس شیء منهما ضروريا للانسان لاذاتا ولاوصفا ولا فی وقت الا بشرط المحمول ای حال کونه کاتبا اومتکلماويقابل هذا الامکان الضرورة بحسباحدی الثلاث وجودا فيکون وجوبا اعم من الوجوب الذاتی لان نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم اوعدما فيکونامتناعا اعم من الامتناعالذاتی لذالك .

اعلم ان المعنی الثانی والثالث وانکان کل منهما بحسب المفهوم خاصا بالنسبة الی ماقبله ولکن اطلاق الامکان عليهما ليس باعتباران کلا منهما مندرج تحت مافوقه کاطلاق الحيوان علی الانسان والانسانعلی زيدبل باعتبار وضعخاص مستقل للفظ الامکان علی کل منهما کما يوضع لفظ الاسودعلی انسان اسودوضعا مستقلا فوقوع الاسود عليه ليس باعتبارانه فرد من افراد السودان بل لانه سمی بالاسود وانکان بحسب الحقيقة فردا منهم وهذا بحث وضعی لغوی قالالشيخ فی النهج الرابع من منطق الاشارات وقديقال ممکن ويفهم منه معنی ثالثفکانهاخص من الوجهين المذکورين وهو ان يکون الحکم غيرضروریالبتة(ای بحسبالذات) ولا فی وقت کالکسوف ولافی حال کالتغير للمتحرك بل يکون مثل الکتابة للانسان وقال المحقق الطوسی رحمهالله فیشرحه : وانما قال فکانه اخص من الوجهين ولميقل فهو اخص من الوجهين لان الاعم والاخص هما الذان يدلان علی معنی واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا منالاخر امااذادل احدهما علی بعض

مايدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لايقال انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذالك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالاسود فلايقال ان الاسود يقع عليه وعلى صنفه بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعانى المذكورة بل على الاخير بجميع المعانى بالاشتراك اللفظى فلذالك قال كانه اخص انتهى .

اقول : اخر كلامه يدل على ان ذالك لايختص بالمعنى الثالث بالنسبة الى المعنى الثانى بل يكون فى المعنى الثانى ايضا بالنسبة الى المعنى الاول وهذا يجرى فى المعانى الباقية ايضا .

الرابع : سلب الضرورة بالنسبة الى الاستقبال باحد المعانى الثلاثة الماضية بان يعتبر الموضوع فى الاستقبال مع قطع النظر عن حاله فى الماضى والحال وهذا احق باسم الامكان من تلك الثلاثة لان ماينسب الى الماضى او الحال خرج الى الوجود او العدم وحصلت له ضرورة ما بخلاف مانسب الى الاستقبال فانه باق على صرافة الامكان من دون اتصافه بالوجود او العدم نظرا الى جهلنا وعدم احاطتنا بالكائنات وان كان متعينا له الوجود او العدم بحسب نفس الامر و فى علم الله تعالى و يقابل هذا الامكان مايقابل احد المعانى الثلاثة مع التقيد بالاستقبال .

وقول المحقق الطوسى رحمه الله فى النهج الرابع من منطق الاشارات: وينبغى ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقيده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على مايتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلايكون ممكنا صرفاً ليس معناه ان المعنيين الاولين اى الامكان العام والخاص لايجوز تقيدهما بالاستقبال لان هذا ظاهر الفساد بل مراده ان تقيدهما بهمناف لغرض من وضع هذا القسم من الامكان لان غرضه ان يعتبر ممكنا يكون فى صرافة الامكان و الاولان ربما يكون لهما ضرورة بحسب الوصف او الوقت كالكسوف فلايكونان فى صرافة الامكان ويشهد بذالك قوله : وينبغى دون يجب اولايجوز وتعليله بقوله : لان الاولين ربما الخ وقوله فى منطق الاشارات قبل هذه العبارة المنقولة بقليل : وانما اعتبر هذا الامكان من اعتبره لكون مانسب الى الماضى والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما

معدوما فيكون انما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقى على الامكان الصرف لايكون الا ما نسب الى الاستقبال من الممكنات التى لايعرف حالها اتكون موجودة اذاحان وقتها ام لاتكون انتهى ويسمى هذا المعنى بالامكان الاستقبالى .

الخامس : سلب ضرورة الوجود والعدم معا عن شيء باعتبار صدوره عن شيء اخر كالمشى والكتابة والتكلم مثلا بالنسبة الى الانسان الذى يكون فاعلا لها فانها لاضرورة لها من حيث الصدور واللاصدور بالنسبة الى الانسان فهى ممكنة بحسب الصدور واللاصدور عن الانسان وهذا الامكان هو مناط قدرة الفاعل و ياتى ذكره فى المسالة الثالثة والعشرين من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ويقابله الضرورة بحسب الصدور كالحرارة للنار فتكون وجوبا او بحسب اللاصدور كالطيران للحجر فتكون امتناعا ويسمى هذا بالامكان الفاعلى والنسبى والصدورى والممكنات الذاتية كلها ممكنة لله تعالى بهذا الامكان وهذا معنى ان الله على كل شيء قدير .

السادس : سلب ضرورة الوجود والعدم عن شيء بالقياس الى شيء اخر كالحرارة بالقياس الى الماء لعدم ارتباط بينهما بالتلازم وجودا اوعدما فانها بالقياس اليه باقية على حد امكانها ليس لها وجوب ولاامتناع ويقابله ضرورة الوجود لشيء بالقياس الى وجود شيء اخر كوجوب التحيز للجسم فانه واجب بالقياس اليه وان كان فى ذاته ممكنا وضرورة العدم لشيء بالقياس الى عدم شيء اخر كامتناع المعلول عند عدم العلة وان كان فى نفسه ممكنا ولاباس بان نسميه بالامكان القياسى ومقابله بالضرورة القياسية وجوداً اوعدما وهذه هى التى سماها الحكيم السبزوارى رحمه الله فى منظومته فى الحكمة فى مبحث المواد الثلاث بالامكان والوجوب والامتناع بالقياس الى الغير وقال ان الفرق بين الوجوب بالغير والوجوب بالقياس الى الغير ان الثانى اعم من الاول لان الاول يختص بالمعلول بالنسبة الى علته والثانى يشمل هذا والذى فى العلة بالنسبة الى المعلول وفى احد المعلولين لعلة واحدة بالنسبة

الى الاخر فان للعلة وجوبا بالقياس الى المعلول وله بالقياس الى علته ولاحد المعلولين لعلة واحدة بالقياس الى المعلول الاخر وكذا الفرق بين الامتناع بالغير والامتناع بالقياس الى الغير فان الاول يختص بعدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والثانى يكون فيه وفى عدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول وفى عدم احد المعلولين لعلة واحدة بالنسبة الى عدم الاخر واما الامكان اذ ليس بالغير فانما هو بالقياس الى الغير ومثل للممكن بالقياس الى الغير بالواجبين المفروضين فان كل واحد منهما ممكن بالقياس الى الغير اى لا ارتباط بينهما بالتلازم وجودا ولاعدما بحيث لايابى كل منهما عن وجود الاخر ولاعن عدمه حين مايقاس اليه والحاصل ان الممكن القياسى مالايكون بينه وبين مايقاس اليه تلازم وجوداً ولا عدما والواجب القياسى ما كان بينه و بينه تلازم وجوداً و الممتنع القياسى ما كان بينه و بينه تلازم عدما .

السابع : الامكان الوقوعى امكانا عاما و هو سلب ضرورة العدم عن الشىء للزوم ممتنع من وجوده كوقوع الاشياء التى تقع خارجا ويقابله الامتناع الوقوعى وهو ضرورة العدم للشىء للزوم ممتنع من وجوده كوقوع الظلم من الواجب تعالى الذى يلزم من وجوده الجهل اوالاحتياج الممتنعان فى ذاته وان كانا فى انفسهما ممكنين و كوقوع المعلول عند عدم علته التامة المستلزم للتناقض فى العلة وان كان المعلول فى نفسه ممكنا والفرق بين هذا الامتناع والامتناع بالغير هو ان فى ذالك يقاس امتناع المعلول الى عدم العلة التامة وفى هذا يقاس امتناع الشىء الى عدم العلة او وجود ضد او مناف لنفسه اولغيره فهذا اعم من ذالك و هذا الامكان العام اخص من ذالك الامكان العام الماضى ذكره لان ذالك سلب الضرورة مطلقا و هذا سلب ضرورة العدم للزوم ممتنع من وجوده فلايشمل سلب ضرورة الوجود ولاسلب ضرورة العدم عن الشىء نظراً الى ذاته كليا اذ كل مالايلزم من وجوده ممتنع فهو ممكن بالذات وليس كل ممكن بالذات لايلزم من وجوده ممتنع فعمومه لشموله الواجب وبعض الممكنات الخاصة وسيأتى الاشارة الى هذا فى المسالة الثالثة من الفصل الثالث

من المقصد الثالث .

الثامن : سلب ضرورة الوجود والعدم ماخوذا مع ماهو خارج عن ذات الماهية وذاتياتها ویقال له الامکان الاستعدادی وهومختص بالماديات وسيأتى تفصيله فى المسالة الثانية والثلاثين انشاءالله تعالى .

تتمة : ان بعض المفاهيم فى نفسه ممكن و بالاضافة الى امر يصير ممتنعا كالاجتماع اذا اضيف الى النقيضين والرؤية اذا اضيفت الى الواجب تعالى والكبر اذا اضيف الى جزء الشیء بالنسبة اليه وامثال ذالك .

قول الشارح : التى لاتقابله ـ ای لاتقابل الامکان العام بل مندرجة تحته .

قول المصنف : ولا يشترط العدم الخ ـ ای لایشترط فی امکان الوجود فی الاستقبال العدم فی الحال والالزم اشتراط الوجود فی الحال فی امکان العدم فی الاستقبال واجتمع النقيضان .

قول الشارح : قالوا لانه لو كان الخ ـ هذا استدلال الخصم على اشتراط العدم فی الحال لامکان الوجود فی الاستقبال تقریره ان امکان الممکن لايقيد بزمان دون زمان بل المقيد بالزمان هو وجوده وعدمه ولكنه فی حال وجوده واجب وفی حال عدمه ممتنع فوجوده فی الحال المستلزم لوجوبه ينافى امكانه الصرف فی الحال فاذن لایبقی له امکان صرف فی الاستقبال ایضاً لعدم تقید الامکان بالزمان .

قوله : لان الوجود ان اخرجه الخ ـ هذا جواب بالنقض ای ان الوجود فی الحال ان اخرجه الى الوجوب ای ان اخرجه من الامکان الصرف اخرجه العدم فی الحال من الامکان الصرف وعلى ای حال لایبقی له امکان صرف فی الاستقبال .

قوله : وايضا اذا اشترط الخ ـ هذا ايضا نقض بتعبير آخر .

قوله : وايضا العدم فى الحال الخ ـ اشارة الى الجواب بالحل ای کما ان العدم فی الحال على قول الخصم لاينافی الوجود فی المستقبل ولا امكان الوجود فی الحال فبالاولوية لاينافی الوجود فی الحال امکان الوجود فی المستقبل وحاصل الحل ان الامکان فی جميع الازمان والاحوال صرف لایشوبه غيره الا ان الممکن فی حال

وجوده اوعدمه يكون مع امكانه وجوب بالغير اوامتناع بالغير و هذا الوجوب اوالامتناع منسلخ عن الامكان في المستقبل بحسب علمنا سواءكان في الحال موجودا اومعدوما وهذا هوالمراد بالامكان الصرف .

المسالة السادسة و العشرون

(في ان الثلاثة اعتبارية)

قول الشارح : الاول ان هذه الامور الخ ـ هذا قياس استثنائي صورته انها لو كانت ثابتة في الاعيان ولم تكن اعتبارية لم تصدق على المعدومات والتالي باطل لان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وانه واجب العدم وانه غير ممكن والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم وانه غيرواجب ولاممتنع فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المحمول الثبوتي في الاعيان يستلزم الموضوع الثبوتي لان ثبوت شيء لشي في ظرف يستلزم ثبوت المثبت له في ذالك الظرف فاذا لم يكن الموضوع ثابتا في الاعيان فالمحمول ايضا ليس بثابت .

قوله : الثاني انه يلزم التسلسل ـ انما يلزم اذا ادعى ان الجميع متحقق في الخارج واما اذا كان احدها اعتباريا امكن ان يقال ان التسلسل في الباقين ينقطع بانتهائهما اليه فلايثبت اعتبارية الجميع بهذا الوجه .

قوله : فبين انه ليس ثبوتيا ـ الكلام في الوجوب بعينه الكلام في الوجود فان الوجوب من حيث الحقيقة ثابت في الخارج بل هو الوجود الحقيقي الغير المحدود الذي يتنزه عن صمات الاعدام والامكانات كلها وينتزع من تلك الحقيقة امر يوخذ في المحمول على ذات الواجب بالاشتقاق نعم من حيث المفهوم غير الوجود و من حيث انه امر منتزع ليس بثابت في الخارج .

قوله : و اما الثاني فالاوائل الخ ـ ياتي بيان حقيقة الامر في الامكان الاستعدادي وانه هو الامكان الخاص مع تقيدما والفرق بينه و بين الاستعداد في المسالة الثانية والثلاثين انشاءالله تعالى .

قول المصنف : والفرق بين نفي الامكان الخ ـ قدمضی تفسير نفی الامكان والامكان المنفی فی المسالة الحادية عشرة .

قول الشارح : ولايستدعي الفرق الثبوت ـ ای لايستدعی الفرق ثبوت الامكان فی الخارج لان الفرق حاصل ذهنا كما بين فی المسالة الحادية عشرة .

المسالة السابعة والعشرون

(في بعض احوال المواد الثلاث)

قول الشارح : المطلقة ـ لايكون للامكان قسمان بالذات و بالغير حتى يتصف بالاطلاق من هذه الجهة فالاطلاق صفة للوجوب والامتناع .

قوله: الى نفس الماهية ـ المراد بها الماهية بالمعنى الاعم ای ما به الشیء شیء ليشمل الواجب تعالى .

قول المصنف : لما تقدم ـ فی المسالة الرابعة و العشرين من عدم امكان انقلاب كل ذاتی من هذه الثلاثة الى الاخر فلو كان الممكن بالغير لزم انقلاب الواجب الذاتی او الممتنع الذاتی الى الممكن على ما بينه الشارح رحمه الله .

قول الشارح : كل ممكن بالغير ممكن بالذات ـ جملة حالية اشارة الى سبر وترديد فی المسالة وهو ان امكان الممكن لو كان بالغير فهذا الممكن بالغير من حيث ذاته اما واجب او ممكن او ممتنع والتالی باقسامه الثلاثة باطل لان الواجب والممتنع بالذات لو صارا ممكنين بالغير وجب ان ينقلبا عما هو ذاتهما لان الممكن سواء كان بالغير او بالذات هو ما لم يكن فيه ضرورة العدم ولا الوجود فصيرورة الواجب او الممتنع ممكنا اما مع بقاء ما هو ذاته اولا و الاول يستلزم اجتماع النقيضين لان الضرورة وسلبها متناقضان والثانی هو انقلاب الشیء عما هو ذاته وهو محال بالبديهة .

ان قلت : كما لااستحالة فی اجتماع الامكان الذاتی مع الوجوب الغيری او الامتناع الغيری وليس ذالك باجتماع النقيضين فليجتمع الوجوب الذاتی او الامتناع الذاتی مع الامكان الغيری من دون لزوم محال قلت : هذا القياس مع الفارق لان

حيثية الامكان هى اللااقتضاء فلاياىى عن قبول اقتضاءالغير واماالوجوب والامتناع الذاتيان حيثيتهما الاقتضاء فيابيان عن قبول المنافى لاقتضائهما وببيان آخران سلب الضرورة بالذات لاينافى الضرورة بالغير بخلاف الضرورة بالذات فانها تنافى سلب الضرورة بالغير لان عروض سلب الضرورة بالغير على الواجب اوالممتنع ان اوجب فيه تساوى الطرفين فهو انقلاب الشيء عما هو ذاتى وان لم يوجب فلامعنى لعروضه فالواجب اوالممتنع بالذات يستحيل صيرورته ممكنا بالغير واما الممكن بالذات لوصار ممكنا بالغير لزم تحصيل الحاصل اذا مكان الذات يغنى عن اتصاف الممكن بالامكان بالغير فثبت ان الممكن بالغير غير ممكن .

المسالة الثامنة و العشرون

(فى عروض المواد الثلاث الماهية)

قول الشارح : فان الماهية اذا اخذت الخ — يظهر من هذا الكلام ان للماهية الممكنة الموجودة وجوبين احدهما بالنظر الى وجود الماهية و الثانى بالنظر الى وجود علتها وان للماهية الممكنة المعدومة امتناعين احدهما بالنظر الى عدم الماهية و الثانى بالنظر الى عدم علتها و ياتى بيانهما فى المسألة الحادية و الثلاثين انشاء الله تعالى .

قوله : الممكن قد يكون الخ — اعلم انه كما ان الوجود يكون فى نفسه ولغيره كذالك الامكان المضاف اليه يكون فى نفسه ولغيره والثانى هوالامكان الاستعدادى لوجوب الاستعداد فى ذلك الغير لوجود هذا الممكن الثابت للغير ويأتى توضيحه فى المسالة الثانية والثلاثين .

قوله : فقد يكون الشيء ممكن الثبوت فى نفسه الخ — اعلم ان معنى الثبوت فى نفسه هو ان لايحتاج الموجود فى موجوديته الى شيء يوجد فيه بل اما قائم بنفسه من غير احتياج الى الجاعل ايضا كالواجب تعالى واما محتاج فى موجوديته الى الجاعل فقط يوجده ويقوم فى نفسه كالعقول المفارقة والهيولى الاولى ومعنى الثبوت لغيره

هو ان يحتاج الموجود فی موجوديته الی شیء يوجد فيه بمعنی ان وجوده فی نفسه هو لغيره كالصور والاعراض الحالة فی المواد والموضوعات وهذا القسم و ان كان كالقسم الاول ممكنا فی نفسه الا ان ثبوته يجب ان يكون لغيره بمعنی امتناع ثبوته لولا ذالك الغير كامتناع الممكن لولا العلة الموجدة كما ان القسم الاول يمتنع ان يكون ثبوته لغيره وليس فی الموجودات قسم ثالث يكون ممكنا فی نفسه وممكنا لغيره امكانا خاصا بان يكون ههنا موجود لا يمتنع ان يكون لغيره ولا يجب ان يكون لغيره بل قد يكون لغيره وقد لا يكون لغيره كما ان الممكن فی نفسه قد يكون موجودا وقد يكون معدوما اذا علمت هذا فان معنی قول المصنف : و كل ممكن العروض ذاتی هو ان كل ممكن العروض ای الحلول بالامكان العام المنطبق علی الواجب العروض ممكن ذاتی اذ ما يجب ان يكون لغيره ليس ممتنعا فی نفسه لانه موجود ولا واجبا فی نفسه لانه يحتاج الی الغير وليس كل ممكن ذاتی ممكن العروض لغيره بل فی الممكنات الذاتية ما يمتنع ان يكون لغيره كالعقول المفارقة والهيولی الاولی وانه لا وجه لما يستفاد من ظاهر كلام الشارح العلامة رحمه الله من جعل الاقسام ثلاثة ممتنع الثبوت لغيره واجب الثبوت لغيره ممكن الثبوت لغيره امكانا خاصا مع انه لم يات بمثال له ولن يوتی ابدا وان امكن توجيهه علی وجه بعيد ينطبق علی ماهو الصحيح .

المسالة التاسعة والعشرون

(فی ان علة احتياج الممكن الی المؤثر هو الامكان)

قول المصنف و اذا لاحظ الذهن الممكن الخ- جعل سائر الشراح كلام المصنف رحمه الله وجوها ثلاثة وهو اصح .

قول الشارح : وقال آخرون همامعا - قد اخذ بعض هولاء الحدوث شرطا وبعضهم شطرا

قوله : ولو فرضنا حادثا الخ - هذا ثانی الوجوه علی ما فی سائر الشروح

ذكره الشارح طبقا لما فى المتن ولم يعده ثانيا .

قوله : الثانى ان الحدوث الخ ـ هذا ثالث الوجوه على مافى سائر الشروح وانما اتى المصنف هذا الوجه بثم دون الاولين لانهما متقاربان دونه لان معنى الوجه الثانى ان العقل قد يلاحظ الممكن الحادث مع قطع النظر عن امكانه والغفول عن حدوثه فلايطلب له العلة ولعل الشارح رحمه الله عدهما وجها واحدا لذالك .

ان قلت : هذا الوجه يعارض بان الامكان ايضا متاخر عن الوجود ولكن بمرتبة واحدة لانه نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متاخرة عن الطرفين فلايكون علة الافتقار المتقدم على الوجود بمراتب قلت : الامكان متاخر عن الوجود من حيث هوهو لامن حيث هو وجود الماهية بمعنى ان العقل اذا لاحظ الماهية الممكنة وقاسها الى الوجود ينتزع منها الامكان ولكن الماهية يلحقها الوجود بعد الامكان فوجود الماهية متاخر عن امكانها واما الحدوث فمتاخر عن الوجود من حيث هو وجود الماهية اذ ما لم يلحقها الوجود لم تتصف بالحدوث والممكن يفتقر الى العلة فى وجوده لا انه يفتقر اليها فى الوجود من حيث هوهو .

اعلم ان المسالة الثلاثين مذكورة ايضا بعد المسألة الثانية والاربعين ولعل ذكرها هنا سهو من قلم الشارح العلامة رحمه الله لانها ليست مذكورة هنا فى سائر الشروح بل هناك ولكن ذكرها هنا اوهناك ليس على ماينبغى لانها مما يتوقف عليه المسالة التاسعة والعشرون لان البحث عن علة الاحتياج انما هو بعد الفراغ عن اصل الاحتياج فذكرها قبلها كان انسب .

المسالة الحادية والثلاثون

(فى نفى الاولوية عن الممكن وان له وجوبين)

قول المصنف: ولايتصور الاولوية الخ ـ اعلم ان الماهية الممكنة بالنظر الى الوجود والعدم لها حالات ثلاث لارابعة لها ، الاولى : ان يلاحظها العقل من حيث هى هى مع قطع النظر عن العلة فانها فى هذه الحالة لايترجح لها الوجود ولا العدم

بحيث لو فرضنا العدم فی المرتبة الواحدة والوجود فی المرتبة المائة فهی فی المرتبة الخمسين ، الثانية : ان يلاحظها نظرا الی وجود علتها فهی فی المرتبة المائة، الثالثة ان يلاحظها نظرا الی عدم علتها فهی فی المرتبة الواحدة فالمراد من الاولوية هو وقوعها فی بعض المراتب التی يكون بين الواحدة والخمسين اوبين الخمسين والمائة وهذا مستحيل لان الاولوية اما من نفس ماهية الممكن ويقال لها الاولوية الذاتية اومن امر خارج عن نفسها ويقال لها الاولوية الخارجية وكلاهما محال ان اما الاولی فالبديهة تشهد بذالك بعد ماثبت ان الماهية ليست من حيث هی هی الاهی فلذا لم يات المصنف رحمه الله بدليل عليه و اما الثانية فلان الامر الخارج اما ان يحصل بسببه الوجوب ای وقوع الماهية فی المرتبة المائة اولا فالاول وجوب لا اولوية بهذا المعنی والثانی وقوع الماهية فی المرتبه الخمسين لان ذالك الامر الخارج ليس علة تامة لها حتی ينظر حال الماهية بالنسبة اليها فلم يحصل للماهية بعد غير نفسها شیء فهی بعد هی فهی فی المرتبة الخمسين وهذا معنی قول الحكماء الشیء مالم يجب لم يوجد ويقال الاولوية ايضا لوقوع الماهية فی المرتبة المائة وتقيد بالبالغة وهی ايضا محالة بالنظر الی نفس الماهيه وممكنة بالنظر الی امر خارج هو العلة التامة فالاولوية اما ذاتية او خارجية وكل منهما امابالمعنی الاول واما بالمعنی الثانی وليس الممكن منها الا الخارجية بالمعنی الثانی والمصنف اشار الی الذاتيتين فی قوله : ولايتصور الاولوية الخ والی الخارجية بالمعنی الممتنع فی قوله : ولاتكفی الخارجية والی الخارجية بالمعنی الممكن فی قوله : فلابد من الانتهاء الی الوجوب ای الوجوب بالغير وهو الاولوية الخارجية بالمعنی الثانی .

ثم ان هذا الوجوب هو المعبر عنه بالوجوب بالغير وهو الحاصل للموجود الممكن نظرا الی وجود علته فان العقل فی انتزاع هذا الوجوب ينظر الی علة الممكن ويحكم بضرورة وجود معلولها ويلحق هذا الوجوب وجوب آخر وهو المنتزع من الموجود الممكن بالنظر الی نفسه فان العقل يحكم بضرورة وجود الشیء مادام موجودا ويقال لها الضرورة بشرط المحمول وهذا الوجوب كما انه متاخر عن

الوجوب الاول متاخر عن وجود المعلول ايضا لانه كماياتى كيفية للنسبة الواقعة فى القضايا الفعلية والنسبة متاخرة عن المحمول وكذا كيفيتها فوجود المعلول واقع بينهما فلذا قالوا كما يأتى ان وجود المعلول محفوف بوجوبين وعدمه محفوف بامتناعين وقيل: الشيء مالم يجب من علته لم يوجد فاذا وجد فهو واجب مادام موجودا وللقائلين بالاولوية بمعنى وقوع الماهية فى المراتب المتوسطة مقالات لاينبغى ذكرها وذكرها صاحب الشوارق فراجع .

ان قلت : اليس كلما كان اجزاء العلة التامة والشرائط اكثر فى الوجود والموانع اقل فيه كان المعلول الى الوجود اقرب والعكس على عكس ذالك قلت: ان كثرة الشرائط وقلة الموانع مالم يبلغ الى العلة التامة لم يوجب فى الماهية شيئا حتى ينتقل الماهية من مرتبتها الى غيرها فاذا بلغت العلة الى التمام فالماهية فى المرتبة المائة فلاواسطة بين المرتبتين والحاصل انه ليس فى التكوينيات الامرتبة الوجوب والاباحة التى هى تساوى الطرفين والحرمة التى هى مرتبة الامتناع فمرتبة الاستحباب والكراهة انما هما فى الشرعيات .

قول الشارح : ترجيح من غير مرجح ـ لان مافرضناه ليس مرجحا لوقوع الطرف الاولى لان الطرف الغير الاولى ايضا يمكن وقوعه فى هذه الحالة فلذا قال المصنف لان فرضها والا ليس فى الواقع اولوية ولامرجح يوجب هذه الاولوية .

قوله : فقدظهر ان الاولوية ـ اى الاولويه المفروضة .

قوله : فانه محفوف بوجوبين ـ كان ينبغى ان يقول اوامتناعين لان الموجود محفوف بوجوبين والمعدوم محفوف بامتناعين نظراً الى عدمه وعدم علته و يحتمل ان يكون لفظ اومعدوم زائدا من الناسخ .

قوله: سبقاذاتيا ـ اى ليس سبق احد الوجوبين على الاخر بالزمان بل زمانهما واحد كما ان وجود العلة التامة ووجود المعلول زمانهما واحد ويأتى اقسام السبق واللحوق والمعية فى المسألة الثالثة والثلاثين انشاءالله تعالى .

قوله: فيماسلف ـ فى المسالة الرابعة والعشرين من ان هذه الثلاثة لايمكن

انقلاب بعضها الی بعض .

قوله: بشرط لامطلقا ـ ای بشرط ان لایزول الامکان الذاتی عن الماهیة بسبب عروض الوجوب سواء کان وجوبا سابقا اولاحقا والایلزم الانقلاب المحال . او المراد ان وجوبه لیس بحسب الذات بل بشرط وجود العلة التامة وهذا اظهر

قول المصنف: ونسبة الوجوب الی الامکان الخ ـ التمام حقیقی و اضافی وکذا النقص والتمام الحقیقی مالایکون فیه شوب نقص والاضافی علی خلافه والنقص الحقیقی مالایکون فیه شوب تمام والاضافی بخلافه فالتمام الحقیقی هو الوجوب الذاتی والاضافی هوالوجوب الغیری والنقص الحقیقی هو الامکان نظرا الی نفسه والاضافی هوهو نظرا الی الغیر .

المسألة الثانیة والثلاثون

(فی الاستعداد و الامکان الاستعدادی)

قول المصنف : والاستعدادی قابل الخ ـ وفی بعض النسخ وسائر الشروح الاستعداد من دون یاء النسبة وهوالصحیح لما یاتی .

اقول : ان من الامور المدرکة لکل احد قابلیة بعض الاشیاء لبعض کقابلیة النطفة للعلقة والعلقة للمضغة والمضغة للعظم وقابلیة الماء للهواء و قابلیة النواة للشجر فههنا ثلثة اشیاء القابل والمقبول والقابلیة وغیر خفی ان القابل لیس صورة النطفة مثلا بل مادتها لان اثارها لاتبقی بعد حلول صورة العلقة فهی من حیث هی هی غیر باقیة والقابل لابد من بقائه مع المقبول والالم یکن قابلا وان المقبول هوالصورة الواردة فالمادة فی کلتا الصورتین واحدة والصورتان تتعاقبان علیها والقابلیة تنبیء عن کیفیة جسمانیة فی القابل تهیئه لافاضة الفاعل حقیقة المقبول و هذه الکیفیة توجد فی المادة بعد ان لم تکن فیها وتعدم عنها امابفساد المادة واضمحلالها اوبفعلیة المقبول ولها الشدة والضعف کما مثل به الشارح رحمه‌الله و هذه الکیفیة موجودة فی الخارج لادخل للاعتبار فیها لان مادة النطفة القابلة مثلا اذا لم یکن فیها شیء له مناسبة مع صورة العلقة المقبولة کانت هی وغیرها متساویتین بالنسبة الیها فلم یکن

ترجيح للنطفة على غيرها في ان يفيض الفاعل الصورة عليها لا عليه كما ان الفاعل ايضا لابد ان يكون له ما يناسب الاثر المفعول فلذالك يمتنع ان يكون كل شيء فاعلا لكل شيء اوقابلا له .

ثم ان هذه الكيفية توجب لامحالة في ذات القابل قوة وجود المقبول وبفعليته تنتفي لامتناع اجتماع القوة والفعل فتحصل لذات القابل اضافة الى ماهية المقبول في ظرف عدم المقبول وهذه الاضافة امر عقلي يعتبره العقل بعد قياس ذات القابل الى ماهية المقبول وليست موجودة في الخارج لان احد طرفيها وهو ماهية المقبول لم توجد بعد فيه فههنا كيفية وقوة ليست هي الاشانا من شئون تلك الكيفية واضافة منشا اعتبارها هو الكيفية المذكورة .

ثم ان ظاهر بعض عبارات القوم تسمية تلك الكيفية بالاستعداد وظاهر بعضها الاخر تسمية تلك القوة به و ظاهر بعضها الاخر تسمية تلك الاضافة به والا نسب نظرا الى المفهوم اللغوى والى التعريف الذى ذكروه للاستعداد وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا آخر هو تسمية الاضافة به اذ باعتبار هذه الاضافة يقال للقابل المستعد ولماهية المقبول المستعد له وان كان منشا هذه الاضافة تلك الكيفية والقوة ويظهر من بعض العبارات اخذ هذه الثلاث شيئا واحدا .

ثم ان وجود المقبول ليس مرسلا على ماهيته بل حصوله لها مشروط بذات القابل وزمان كما بين في محله بمعنى ان كون المقبول انما هو في ذات القابل فامكانه ايضا مشروط بها بحيث لولم يكن في البين ذات القابل كان المقبول ممتنعا فالموجود الحاصل في المادة ليس امكانه مرسلا كوجوده بل مقيد بمادة وزمان وهذا الامكان الذاتي المقيد بهذا القيد هو الامكان الاستعدادى فلذالك قال صاحب الشوارق : ان الامكان الاستعدادى امكان ذاتي ماخوذ مع تحقق بعض الشرائط و ارتفاع بعض الموانع فيغايره مغايرة الكل والجزء انتهى وفي بعض العبارات ان الاستعداد والامكان الاستعدادى شيء واحد وهو ذالك التهيوء والاضافة يكون بالنسبة الى المستعد استعدادا وبالنسبة الى المستعد له امكانا استعداديا وفي عبارات كثير

منهم ان تلك القوة هو الامكان الاستعدادی فیقال : ان المادة حاملة لامكان مایحل فیها ولایخفى ان كلمات القوم حول هذه المسالة مجملةوبظاهرها متضاربةولكنك تقدر بعد النظر فیما كتبته على ان تطبق ماتفهم منها على الحق الواقع .

ثم ان القابلیة والمقبولیة معنیان منتزعان اضافیان كالعلیة والمعلولیة والقابل اما مادة تقبل صورة كالامثلة الماضیة اوموضوع یقبل عرضا كقبول الثمرة على الشجرة للالوان والطعوم والروائح وهذان المقبولان حالان فی المادة والموضوع اوبدن یقبل نفسا كبدن الانسان وهذا المقبول لیس حالا فی البدن بل یتعلق به تعلق التدبیر بحیث اذافسدالبدن لم ینتف بفساده وهذا كله مبرهن فی محاله .

قول الشارح : للممكنات ـ ای الممكنات المادیة لان الممكنات المجردة لیس وجودها ولاامكانها مقیدین بل هما مرسلان وفی كثیر من النسخ للمركبات وهذا اصح .

المسالة الثالثة والثلاثون

(فی القدم والحدوث واقسام السبق و مقابلیه)

قول المصنف: والموجود ان اخذ الخ ـ وفی سائر الشروح والوجود ان اخذ وهذا انسب لان المتصف بالقدم والحدوث اولا هو الوجود وباعتباره یتصف الموجود بهما لان الماهیة من حیث هی هی لیست الاهی .

اعلم ان العدم للممكن اماذاتی واماواقعی والذاتی هو لااقتضائیة الذات للوجود وهذا العدم یقال له الذاتی لانه كالامكان بل هو هو لاینفك عن ذات الممكن كائنا ماكان اذالممكن فی ای حال من الاحوال كان لااقتضاءله بالنسبة الى الوجود ابدا ویقال له ایضا العدم المجامع لانه یجامع الوجودالذی یحصل من العلة وسمی الشیخ هذا العدم لیسا مطلقا فقال فی الفصل الثالث من المقالة السادسة من الاهیات الشفا: فان للمعلول فی نفسه ان یكون لیس ویكون له عن علته ان یكون ایس انتهى والعدم الواقعی هو مایطرد الوجود وهوالواقع على الممكن من جهة عدم العلة و یقال له

العدم المقابل لانه يقابل الوجود تقابل السلب والايجاب ولايجامعه والعدم الزمانى ايضاً لان من شانه ان يقع فى الزمان و يحتمل ان يكون تسميته بالواقعى لوقوعه فى الزمان .

اذاتمهد هذا فكل من القدم والحدوث اما ذاتى واما زمانى فالقدم الذاتى الذى هومختص بالواجب تعالى هو كون الشيء غير مسبوق بالغير والمرادبالغير العلة اوالعدم المجامع او كلاهما والقدم الزمانى هو كون الشيء غيرمسبوق بالعدم الزمانى والحدوث الذاتى هو كون الشيء مسبوقا بالغير الذى هو العدم المجامع اوالعلة او كلاهما والحدوث الزمانى هو كون الشيء مسبوقا بالعدم الزمانى هذاعلى اصطلاح الحكماء واما المتكلمون فلم يصطلحوا فى العدم الا على المعنى الثانى وهوالعدم المقابل كما هومفهومه العرفى ايضا فان العرف لايفهم من لفظ العدم الا هذا ولم يقسموا القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى بل هما ليساعندهم الازمانيين فقالوا : القدم كون الشيء غير مسبوق بالعدم اى الزمانى و الحدوث كون الشيء مسبوقا بالعدم اى الزمانى فالقديم عندهم هوالواجب تعالى والحادث هوالعالم وذالك لان مبناهم ان العالم حادث بمعنى مسبوقيته بالزمان بخلاف الحكماء فانهم حيث قالوا بالقدم الزمانى والحدوث الذاتى للعالم اصطلحوا فى العدم على المعنيين حتى يتم امرهم .

والمصنف رحمه الله اشار بقوله : بالغير الى تعريف القدم الذاتى و بقوله: بالعدم الى تعريف القدم الزمانى على ماعليه الحكماء وتقدير كلامه : الوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير فقديم ذاتى اوبالعدم فقديم زمانى والاای وان لم يؤخذ غير مسبوق بل مسبوقا بالغير فحادث ذاتى اوبالعدم فحادث زمانى على ان يكون المرادبالعدم هو الزمانى المقابل للوجودوهذا الكلام كله ينطبق على الاقسام الاربعة التى ذكرها الحكماء وظاهر الشارح العلامة رحمه الله ان قول المصنف : بالغير اشارة الى تعريف الحكماء وقوله : بالعدم اشارة الى تعريف المتكلمين وعلى هذا فيؤخذ الغير اعم من العلة والعدم المجامع والعدم المقابل حتى يشمل تعريف الحكماء كلاالقدمين

وکلا الحدوثین ویکون تقدیر الکلام : الوجود ان اخذ غیر مسبوق بالغیر فقدیم ذاتی اوزمانی والافحادث ذاتی اوزمانی او اخذ غیر مسبوق بالعدم فقدیم والافحادث.

قول الشارح : وکذااصناف التاخر والمعیة — امااقسام التاخر فقدذکرت فی ضمن الامثلة واما اقسام المعیة فالمعیة بالعلیة کالمعلولین لعلةواحدة اوالعلتین علی معلول واحد بالنوع کالشمس والنار اذا اوجدتاحرارة واحدةبالنوع فان امتناع اجتماع العلتین المستقلتین علی معلول واحد یختص بما اذا کان المعلول واحدا بالشخص والمعیة بالطبع کجزئی العلة اذالم یکن لاحدهما تقدم علی الاخر کاجزاء المعاجین والمعیة بالزمان کزید وعمرو اذا ولدا فی زمان واحد والمعیة بالرتبة الحسیة کالمامومین فی صف واحد بالنسبة الی الامام والعقلیة کالخاصتین لحقیقة واحدة لم تکن احداهما تابعة للاخری کالشهوة والغضب لنفس الحیوان والمعیة بالشرف کالمتعلمین عند معلم واحد .

قوله : ومثلوا بتقدم الامس علی الیوم — والحکماءادرجوا هذافی التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان عندهم هو کون المتقدم بحیث لایمکن اجتماعه مع المتاخر بکمال حصوله واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الی بعض کذالك ولایلزم ان یکون للزمان زمان لان المتقدم بالزمان اذالم یکن نفس الزمان فیحتاج الی الوقوع فی الزمان واما الزمان فمتقدم بعض اجزائه علی بعض هذا التقدم بنفسه کالوجود الحقیقی فانه موجود بنفسه وغیره موجودبه .

قوله : وهذا الحصر استقرائی — زاد المتاخرون علی تلك الاقسام الخمسة ثلاثة اقسام اخر : التقدم بالماهیة ویقال له التقدم بالتجوهر ایضا والتقدم بالحقیقة والتقدم الدهری اوالسرمدی وتفصیلها یطلب من مظانها .

المسألة الرابعة و الثلاثون

(فی مقولیة التقدم ومقابلیه بالتشکیك وبعض احکام القدم والحدوث)

قول المصنف : فی انواعه — ارجع الشارح العلامة رحمه الله والشارح القدیم

والقوشجي الضمير الى التشكيك وصاحب الشوارق ارجعه الى السبق وتقدير الكلام على الاول : ان الاضافة التى بين القسمين من السبق تكون محفوظة ثابتة بين القسمين من التاخر الذين هما المضافان للقسمين من السبق فى جميع انواع التشكيك وعلى هذا فالظرفان اى بين وفى متعلقان بتحفظ وتقديره على الثانى : ان الاضافة الحاصلة فى انواع السبق اى بين النوعين من انواعه محفوظة بين النوعين من انواع التاخر الذين هما المضافان للنوعين من انواع السبق وعلى هذا فبين متعلق بتحفظ و فى متعلق بالاضافة والمال واحد بحسب المعنى الا ان الاول انسب باسلوب الكلام اذ على التقدير الثانى كان ينبغى تقدم قوله : فى انواعه على قوله : بين المضافين .

قول الشارح : وهو ان كل واحد من المتقدم الخ — هذا المعنى الذى ذكر اشتراكه بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع هو بعينه ذالك المعنى الذى ذكر اشتراكه بين الاصناف الخمسة فلاوجه لتكراره فلو لم يكن قوله : فان كل واحد الى قوله : دون العكس كان الكلام تاما لان علة الخطاء مذكورة بعد ذكر مذهب اخرين .

قوله: وقال اخرون انه مقول بالتشكيك — اى اطلاق التقدم على هذه الانواع ليس على سبيل الاشتراك اللفظى بل هو معنى مشترك بينها لكنه مقول عليها بالتشكيك .

قوله: بما هو متقدم له شيء — هذا الشيء زيادة توجب الفضل للمتقدم على المتاخر فى وصف مشترك بينهما وياتى تفصيله عند قول المصنف : والتقدم دائما بعارض الخ .

قوله : فى كتاب الاسرار — لم اظفر على هذا الكتاب وانه كثيرا اتى باسمه فى هذا الكتاب وغيره ولعل البحث ان مفهوم التقدم كيف يقال بالتشكيك اذا حمل على اقسامه لان الموضوع فى هذا الحمل هو نوع من التقدم وهو ليس الا نفس التقدم مع قيد فنسبة التقدم الى انواعه نسبة الذاتى الى ذى الذاتى فحمله عليها لايكون بالتشكيك .

قول المصنف : التقدم دائما بعارض الخ — اعلم ان التقدم والتاخر من

الامور الاضافية المنتزعة العقلية ينتزعهما العقل من امور هی بالنسبة اليهما بمنزلة الاركان ليس لهما تحقق الا بها كسائر الانتزاعيات التی‌تحققها بمناشی انتزاعها .

الاول : ذات المتقدم وذات المتاخر فان‌العقل‌يحمل التقدم‌والتاخر بالاشتقاق علی‌الذاتين الموجودتين بعدكمال تلك الامور و انتزاعهما منها و قبل ذالك ليست الذات‌متقدمة ولامتاخرة .

الثانی : وصف لابد ان‌يكون كل من‌المتقدم والمتاخر متصفا به وهوالزمان فی‌السبق بالزمان والمكان فی السبق بالرتبة الحسية والمراتب العقلية فی الرتبة العقلية والفضيلة المحققة للشرف فی‌السبق بالشرف كالعلم و الرياسة و الشجاعة والوجوب فی‌السبق بالعلية والوجود فی‌السبق بالطبع و يقال لهذا الوصف ما فيه التقدم فان العلة متقدمة علی المعلول فی‌الوجوب‌وجزء العلةمتقدم عليه‌فی‌الوجود والمعلم مثلا متقدم علی المتعلم فی‌العلم والجنس‌مثلا متقدم علی ماتحته‌فی‌المرتبة والقريب من صدر المجلس متقدم‌علی‌البعيد منه فی‌المكان وزيد المتولد قبل‌عمرو متقدم عليه فی‌الزمان‌وفی بعض العبارات اطلاق ملاك‌التقدم والتاخرعلی‌هذاالمعنی واخذه مع مافيه التقدم شيئا واحدا .

الثالث : مبدء تؤخذ نسبة المتقدم والمتاخر اليه وهو فی‌السبق بالزمان‌حد من حدوده فی‌الماضی اوالحال اوالاستقبال وفی‌السبق بالرتبة الحسية‌موضع‌قريب اوبعيد من‌المتقدم اوالمتاخر كصدر المجلس‌اومحراب المسجد اواول‌الصف‌اوباب الدار اومقصد السير اوغيرها وفی‌السبق بالرتبة العقلية‌بداية‌المراتب‌كالجنس العالی ان اخذ من‌الاعم اوالنوع الاخيران اخذ من‌الاخص وفی السبق بالشرف نفس تلك الفضيلة من‌حيث هی‌هی كالعلم فانه من‌حيث هوهو ونفس حقيقته ينتسب المتقدم فيه والمتاخر فيه اليه ومن‌حيث اتصافهما به يكون مافيه التقدم و قديكون المبدء فی‌هذا القسم من‌السبق واللحوق منشا انتزاع تلك الفضيلة ان‌كانت هی من الامور الاعتبارية الانتزاعية كالرياسة فان الاختيارات و التصرفات التی هی منشا انتزاع الرياسة مبدء توخذ نسبة المتقدم الرئيس والمتاخر المرؤوس اليه فان من كان له

تلك الاختيارات والتصرفات اولا واكثر هوالمتقدم الرئيس ومن كان له تلك ثانيا واقل هوالمتاخر المرؤوس وفي السبق بالطبع نفس الوجود من حيث حقيقته و في السبق بالعلية نفس الوجوب من حيث حقيقته حذوما مر في السبق بالشرف .

الرابع : انتساب المتقدم والمتاخر الى ذالك المبدء اذلو لم يعتبر هذا الانتساب لم يستقم امر التقدم والتاخر فان المتقدم والمتاخر بالزمان اوالمكان لابد ان ينتسبا الى حد من حدود الزمان اوموضع من المواضع حتى يقال للاقرب منه المتقدم وللابعد منه المتاخر و ان المتقدم والمتاخر بالرتبة العقلية لو لم يعتبر نسبتهما الى بداية المراتب من فوق اومن تحت لم يمكن الحكم على احدهما بانه متقدم وعلى الاخر بانه متاخر وان المتقدم والمتاخر بكل من الشرف والطبع والعلية لايمكن ان يحصل لهما عنوان التقدم والتاخر الا بالانتساب والقياس الى اصل الفضيلة اوالوجود اوالوجوب .

اذاعلمت هذا فمراد المصنف بالعارض امر يحصل للمتقدم والمتاخر من اعتبار هذه الامور الثلاثة اى الوصف والمبدء والانتساب اليه وهو الوقوع في الزمان المحدود المنتهى بالمبدء المفروض اوالوقوع في المراتب الحسية اوالعقلية في التقدم والتاخر بالزمان اوالرتبة والتفاضل الحاصل بين المتقدم والمتاخر في السبق بالشرف وتاثير المتقدم في المتاخر في السبق بالعلية وحاجة المتاخر الى المتقدم في الوجود في السبق بالطبع ولك الخيار في ان تسمى مجموع تلك الامور الثلاثة بملاك التقدم والتاخر اوهذا الامر الحاصل منها .

ولايخفى ان في تفسير الشارح العلامة وغيره العارض بماذكرنا في الامر الثاني من الزمان والمكان وغيرهما تسامحا وخلافالمراد المصنف اذلم يقل : بعارض هو زمان اومكان اوغيرهما بل قال بعارض زماني اى منسوب الى الزمان و كذاغيره وفي كلام صاحب الشوارق ان المعنى المشترك بين انواع التقدم هو الذى يسمونه ملاك التقدم ومافيه التقدم خطا ظاهر وان خالف هو نفسه في كلامه الاخر .

تنبيه : ان نوع السبق بالشرف لايختص بالفضائل بل ياتى في الرذائل ايضا

کما قال الشیخ ابن سیناء علی مانقل صاحب الشوارق : ثم نقل اسم القبل الی الاشیاء الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ایضا ولو فی غیر الفضل متقدما انتهی ولعلهم اکتفوا بذکر الشرف لابائهم عن ذکر مقابله.

تنبیه اخر : ان التقابل بین التقدم والتاخر تقابل التضایف وبین کل واحد منهما والمعیة تقابل التضاد لان التقدم یستدعی التاخر وبالعکس ولا یستدعی شیء منهما المعیة ولکن المعیة بنفسها یستدعی الطرفین کل منهما متصف بمعیة وهی تفارق التقدم والتاخر ایضا من جهة اخری هی انها من الاضافات المتشابهة الاطراف کالاخوة و انهما من الاضافات المختلفة الاطراف کالابوة والبنوة والعلیة والمعلولیة.

قول الشارح: اذا نظرت الی الماهیة۔ مراده بها ذات المتقدم والمتاخر مع قطع النظر عن الملاك .

قوله: اومغایر۔ ای واما غیرهما .

قوله: لاینتقران ۔ ای لایلزم ان یکون کل حادث حادثا فی زمان و کل قدیم قدیما فی زمان لان نفس الزمان خارج عن هذه الکلیة لانه سواء کان قدیما کما یقول به الحکماء او حادثا کما یقول به المتکلمون لایمکن ان یکون فی الزمان للزوم التسلسل فیه.

قوله: واما القدم والحدوث بالمجاز۔ ویقال لهما الاضافیان.

قوله: مالا یستطال زمانه۔ ای لم یکن طول زمانه فی جانب الماضی بقدر القدیم لواخذ المبدء الحال کالاب والابن فان الابن حادث بالاضافة الی الاب لقصر زمانه بالنسبة الیه وان کان کلاهما حادثین بالمعنی الحقیقی.

قول المصنف والحدوث الذاتی متحقق ۔ سواء قلنا بقدم العالم او حدوثه لان الحدوث الذاتی سواء فسر بمسبوقیة الوجود بالعلة او بالعدم الذاتی لاینافی سبق العدم المقابل علی وجود العالم ولا عدم سبقه.

قول المصنف: و تصدق الحقیقیة منهما ۔ لواخذ کلاهما ذاتیین او زمانیین او اضافیین واما لواخذا بالترکیب فامکن الجمع والخلو اما الجمع فکما اذا اخذ

القديم زمانيا والحادث ذاتيا او اخذ القديم اضافيا والحادث ذاتيا او اخذ الحادث زمانيا والقديم اضافيا واما الخلو فكمااذااخذ القديم ذاتيا والحادث زمانيا اواخذ القديم ذاتيا والحادث اضافيا هذا على ماعليه الحكماء واما المتكلمون حيث لم يكن عندهم الا الزمانى منهما و الاضافى فعلى مذهبهم يوخذ التركيب منهما فيجتمع القديم الاضافى مع الحادث الزمانى .

المسالةالخامسة والثلاثون

(فى خواص الواجب)

قول المصنف: ومن الوجوب الذاتى والغيرى. هذا عطف على ماقبله و تقديره : وتصدق الحقيقية من الوجوب الذاتى والوجوب الغيرى اى كما تصدق المنفصلة الحقيقية فى تلك القضية بجعل الموجود مقسما الى القديم والحادث كذلك تصدق الحقيقية فى هذه القضية بجعله مقسما الى الواجب بالذات والواجب بالغير و ذكر هذه مع انه تكرار لما سبق اذ علم سابقا فى المسالة السابعة والعشرين ان الوجوب اما بالذات واما بالغير لاشتراكها مع ماقبلها فى المقسم الذى هو الموجود بخلاف المنفصلة الحقيقية بين الواجب والممكن والممتنع فان المقسم فيها المعقول كما مر فى المسالةالرابعة والعشرين هكذا قال صاحب الشوارق.

ان قلت : قول المصنف فى المسالة السابعة والعشرين : والوجوب شامل للذاتى وغيره عين هذا المضمون والمقسم فيماهناك وفيماهنا هو الوجوب قلت : ليس كذلك اذهناك جعل الوجوب مقسماالى الذاتى والغيرى وهنا جعل الموجود مقسما الى الواجب بالذات والواجب بالغير كما فعله الشارح العلامة لان كلام المصنف هنا ليس نفس المنفصلة الحقيقية بل هو اشارة الى ماتنعقد منه لان من فى كلامه نشوية ابتدائية وتقدير كلامه : ان القضية المنفصلة التى مقسمها الموجود تنعقد وتصدق من الوجوب الذاتى والغيرى ويقال : الموجود اما واجب بالذات اوواجب بالغير.

والشارح القديم احتمل ان يكون القسمان فى القضية القديم بالذات والقديم

بالغير فقال : ويمكن ان يكون المراد بالذاتی والغيری القدم الذاتی والقدم الغيری وحينئذ ينبغی ان تحمل الحقيقية علی القسمة الحقيقية وهی التی لايمكن ان يتبدل احد القسمين بالاخر ليستقيم لان القدم الذاتی والغيری لايكون بينهما انفصال حقيقی لجواز ارتفاعهما فی الحادث الزمانی اللهم الا ان يجعل مورد التقسيم القديم لاالموجود انتهی وانما ابدء هذا الاحتمال مع ان الذاتی والغيری نعتان للوجوب المذكور فی المتن فلا يتطرق هذا الاحتمال لان الشرح القديم كالشوارق ليس فيه لفظ المنعوت اعنی الوجوب .

اقول : وههنا احتمال ثالث وهو ان لايكون هذا الكلام عطفا علی ماقبله بل تكون الواو للاستيناف ومن الوجوب خبرا مقدما وما بعده مبتدء موخرا وتقدير الكلام : والوجوب منه ذاتی ومنه غيری وهذا وان كان تكرارا لما فی المسالة السابعة والعشرين بعينه ولكن كرره توطئة لما بعده من قوله : ويستحيل صدق الذاتی علی المركب الخ وما فعل الشارح رحمه الله من قطع هذه الجملة عما قبلها ودرجها فی المسئلة التالية يدل علی كون الواو للاستيناف الا ان جعلها واحدة من خواص الواجب عجيب جدا لان كون الشیء اذا كان شيئا مخصوصا استحال ان يكون غيره ليس يختص بالواجب بالذات ولا فائدة فی ذكره والشاهد علی ذلك انه يمكن ان نعكس الامر ونجعله من خواص الممكن ونقول : ان الشیء الواحد اذا كان واجبا لغيره استحال ان يكون واجبا لذاته وانه لم يعد احد من الشراح والمحشين ذلك من خواص الواجب بل ذكروا استحالة صدق الذاتی علی المركب وعدم كونه جزء من غيره وعدم زيادة وجوده عليه الذی جعله الشارح العلامة مسالة براسها خواص ثلث للواجب ولعل ماحمله رحمه الله علی ذلك لزوم التكرار وقد سمعت توجيهه بوجوه ثلاثة.

قول الشارح : لان كل مركب مفتقر الی اجزائه الخ. قياس من الشكل الاول ينتج ان كل مركب ممكن فلو كان الواجب مركبا لكان ممكنا وهذا خلف ويمكن ان يرتب القياس من الشكل الثانی ويقال : ان كل مركب مفتقر الی اجزائه ولاشیء من الواجب الذاتی بمفتقر لان الافتقار مطلقا ينافی الوجوب فلاشیء من المركب بالواجب

الذاتی وهذا الاستدلال علی ماتری کظاهر کلام المصنف ینفی الترکیب من الاجزاء عن الواجب مطلقا سواء کانت الاجزاء خارجیة اوعقلیة لان افتقار الشیء فی ای جهة من جهاته کان یستلزم امکانه لان الواجب بذاته واجب من جمیع جهاته فلاوجه لماصنع صاحب الشوارق من صرف کلام المصنف عن ظاهره الی نفی الترکیب من الاجزاء الخارجیة عن الواجب وجعل نفی الترکیب من الاجزاء العقلیة من فروع الخاصة الثالثة فی کلامه ای عدم زیادة وجوده علیه الذی جعله الشارح العلامة مسألة براسها .

قوله : علی مایاتی ـ فی المسالة الثالثة من الفصل الثانی .

قوله: قال بعض المتاخرین ـ هو الفخر الرازی قال فی الفصل الثالث من الباب الاول من الاهیات المباحث المشرقیة بعد ذکر هذا الدلیل : و قال بعضهم البرهان لم یدل الا علی موجود تنقطع عنده سلسلة الحاجة ومن المعلوم ان الموجود المرکب من امور یمتنع ارتفاع کل واحد منها یکون ایضا ممتنع الارتفاع فحینئذ یکون صالحا لان تنقطع عنده سلسلة الحاجة فنقول فی جوابه ان کل واحد من اجزائه لوکان واجباً لذاته لکان واجب الوجود لذاته اکثر من واحد و قد ابطلنا ذالك فاذن واجب الوجود منها جزء واحد وباقی الاجزاء ممکن فالمجموع الحاصل من تلك الاجزاء الممکنة ایضا ممکن فیکون واجب الوجود علی کل حال ممکنا هذا خلف

قوله : لافتقاره الی الاجزاء الواجبة ـ لان استغناء کل جزء لایستلزم استغناء المجموع من حیث هو مجموع والواجب المفروض هو المجموع من حیث هو هو

قول المصنف : ولایکون الذاتی جزء من غیره ـ ای جزء واقعیا لااعتباریا

اقول : کل مرکب لابد ان تکون اجزائه متمایزة حتی یکون مرکبا والتمایز اما فی العقل فقط فهو المرکب العقلی اوفی الخارج فهو المرکب الخارجی وان کانت الاجزاء فی الترکیب الخارجی ایضا قابلة للتصور و المراد بالتمایز الخارجی هو کون الاجزاء بحیث یکون لکل واحد منها ثبوت علی حیاله فی الخارج والتمایز

العقلی مالایکون کذالك بل یکون الثبوت فی الخارج لجزء والجزء الاخر یکون ثابتا بذالك الجزء کالکلی الطبیعی الثابت بثبوت الفرد والماهیة المتحققة فی الخارج بتحقق الوجود .

ثم التر کیب علی انحاء وسیاتی بیانها فی الفصل الثانی فی المسالة الرابعة والواجب بالذات لایکون جزء من مر کب بای نحو کان من انحاء التراکیب الا الاعتباری المحض وهو اعتبار المجموعیة لاعداد موجودات یکون احدها الواجب کما فی قوله تعالی : مایکون من نجوی ثلاثة الاهورابعهم ولاخمسة الا هوسادسهم ولا ادنی من ذالك ولا اکثر الا هو معهم اینما کانوا وکما فی قولنا : الموجودات باسرها .

والشارح العلامة ذکر ههنا قسمین من التر کیب الاول : التر کیب الذی یکون فی المر کب العنصری بسبب انفعال کل من العناصر عن الاخر حتی یحصل مزاج کما فی المعدن والنبات والحیوان وهذا ظاهر الانتفاء عن الواجب تعالی لان الانفعال یستلزم التغیر والتاثر وهما مستحیلان علیه فلو کان الواجب جزء من المر کب هذا التر کیب لزم انفعاله عن الاجزاء الاخر و هدا مراد الشارح العلامة بالمر کب الحسی و ان کان الحسی اعم منه لانه شامل للاعتباری و المر کب من الموضوع والعرض الثانی : التر کیب من الجنس والفصل والواجب یستحیل ان یکون جنسا لشیء اوفصلا لشیء لان الجنس یحتاج الی الفصل فی التحصل والفصل یحتاج الی الجنس فی التقوم والاحتیاج مطلقا ینافی الوجوب الذاتی .

واما استحالة کون الواجب جزء من غیره مطلقا فلانه لوکان جزء خارجیا غیر اعتباری لزم ان یکون حالا فی الجزء الاخر اومحلاله کما فی المر کب من المادة والصورة والمر کب من الموضوع والعرض وکلاهما مستحیلان فی الواجب لما یاتی فی المسالة الثالثة عشرة والمسالة السادسة عشرة من الفصل الثانی من المقصد الثالث ولوکان جزء عقلیا جنسا اوفصلا لزم افتقار الواجب کمامر انفا اوجزء عقلیا ماهیة لزم افتقاره ایضا لان الماهیة مفتقرة فی التحقق الی الوجود اوجزء عقلیا

وجودا لشيء لزم ان يكون الواجب امرا اعتباريا لان الوجود الذى هو جزء المركب من الماهية والوجود امر اعتبارى اذ هو ليس بحسب الخارج جزء لشيء اذ فى الخارج اما وجود لاغير على القول باصالته او ماهية لاغير على القول باصالتها فالواجب ليس جزء من غيره مطلقا .

المسالة السادسة والثلاثون

(فى ان وجود الواجب تعالى و وجوبه نفس حقيقته)

قوله : المسالة السادسة و الثلاثون ـ الانسب جعل هذه من تتمة المسالة السابقة كما فى سائر الشروح لانها خاصة ثالثة للواجب .

قول المصنف : ونسبته ـ اى نسبة الوجود الى الواجب التى هى الوجوب .

قوله : عليه ـ متعلق بيزيد .

قوله: والا لكان ممكنا ـ ناظر الى الجميع اى لو كان الواجب الذاتى مركبا اوجزء مركب اوزائدا عليه وجوده اووجوبه لكان ممكنا وهذا خلف .

قوله: فيما سلف ـ لم يذكر هذا المطلب الاشارة فى المسالة السابعة والعشرين بقوله : الوجوب قد يكون ذاتيا الخ وفى المسالة الحادية والثلاثين بقوله : الوجوب هو تاكد الوجود وقوته .

قوله : هذا جواب من استدل الخ ـ استدل الفخر الرازى فى المباحث المشرقية فى الفصل الخامس من الباب الاول من الامور العامة بهذين الدليلين على ان وجود الواجب ليس نفس حقيقته واتى هناك بدليلين اخرين لم يذكرهما المصنف رحمه الله هنا والاعتراضان مذكوران ايضا فى كلام الفخر الرازى فى ذالك الفصل من كتابه ومنشأ غلطه فى الكل عدم الفرق بين الوجود الخاص والوجود العام المشترك المنتزع نعم لو قال احد بان الوجود العام عين حقيقة الواجب كان كل ما قال الفخر الرازى فى جوابه حقا ولكن لم يقل به عاقل .

و اما مذهبه و مذهب كثير من المتكلمين فان الواجب ماهية

مجهولة الكنه والوجود زائد عليها كالممكنات و يرده ان تلك الماهية المجهولة لو كانت حقيقة الوجود فالنزاع لفظى لان الحكماء معترفون ايضا بان الوجود العام زائد على حقيقة الواجب ولو لم تكن ذالك فحقيقة الواجب محتاجة الى الوجود فيكون ممكنا كما اشار اليه المصنف فى كلامه وشرحه الشارح العلامة فى ذيله بقوله: لو كان وجود واجب الوجود لذاته زائدا الخ .

قوله : وتقرير الدليل الخ ـ حاصل الاستدلال انه ليست حقيقة الواجب تعالى معلومة بالبرهان والاتفاق ووجوده تعالى معلوم فليست حقيقته عين وجوده لان مالم يكن معلوما غير ماهو معلوم وحاصل الجواب البحث فى الكبرى لان المراد بالوجود الماخوذ فيها ان كان العام لم يقل احد انه عين حقيقة الواجب و ان كان الخاص فهو غير معلوم لنا ايضا .

قوله : لانهاية لها بالقوة ـ اى ليست تلك الانواع الغير المتناهية موجودة بالفعل بل هو كالجسم الممتد الواحد له شانية ان يتجزى الى جزئين مايبقى منه شيء ولايقف الى حد لم يكن له شانية ذالك و كالعدد فانه لايقف الى حد لايمكن فيه ان يفرض عدد فوقه وان كان الموجود منه فى الخارج متناهيا ويقال لها اللانهاية اللايقفية فكما ان كل مرتبة من مراتب العدد نوع خاص كذالك كل مايفرض بين طرفى التضاد من مراتب الالوان نوع خاص مغاير لما هو قبله وماهو بعده وان لم يكن له اسم خاص بل الاسم الخاص لعدة من تلك الانواع فان الحمرة مثلا اسم لانواع كثيرة من الالوان واما ان كل مرتبة من مراتب الحمرة مثلا و كذا سائر الالوان نوع مباين لمرتبة اخرى فسياتى بيانه فى المسالة السادسة من مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى انشاء الله تعالى .

قوله : ويكون ذالك المعنى ـ اى معنى البياض والحمرة والسواد مثلا .

قوله : التى لااسماء لها بالتفصيل ـ صفة للوجودات بل الاسماء انما وضعت للماهيات لا لوجوداتها .

قوله : فى شرح الاشارات ـ فى اواسط النمط الرابع فى ضمن مقدمات

مسالة التوحيد .

قول المصنف : على ما سلف ـ في المسالة السابعة عشرة .

قول الشارح: عن السؤال الثاني ـ اى الاعتراض الثاني الذى اورده الخصم على دليل الحكماء .

قوله : العلة القابلية للوجود ـ المراد بها الماهية التى تقبل الوجود من حيث هى هى فان الخصم قايس بينهما وقال : كما ان الماهية من حيث هى هى قابلة للوجود فلتكن من حيث هى هى فاعلة له لان العقل كما يحكم بتقدم الفاعل على المفعول يحكم بتقدم القابل على المقبول فحيث لايكون تقدم الماهية القابلة للوجود على الوجود بالوجود لاستلزامه المحالات المذكورة لايكون تقدم الماهية الفاعلة له عليه به ايضا فلايلزم المحالات والجواب ان الماهية القابلة للوجود ليست كسائر القوابل في وجوب تقدمها على العوارض المقبولة فان العقل لايحكم بتقدم الماهية على الوجود اذ ليس الوجود الا كون الماهية وحصولها كما مر في المسالة الخامسة بل ليس في الواقع قبول وانما هو في العقل بعد تحليل الموجود الى الماهية والوجود

قوله : الممكن المعدوم ـ في هذا التعبير مسامحة والمراد به الماهية من حيث هى هى التى يلزمها العدم الذاتى .

قوله : قال والوجود من المحمولات الخ ـ كان ينبغي ان يجعل هذا ومابعده الى المسالة اللاحقة مسالة براسها لانه مطلب على حدته .

قول المصنف : والوجود من المحمولات العقلية ـ اى ليس صفة خارجية كالبياض وقوله فيمابعد : وهو من المعقولات الثانية لازم ذالك اذ كل محمول عقلى معقول ثان و كل معقول ثان محمول عقلى وياتى بيانه عن قريب .

قوله : لامتناع استغنائه عن المحل ـ اشارة الى انه ليس بجوهر والمراد به الوجود العام لا الخاص فلايرد النقض بوجود الواجب الخاص المستغنى عن المحل فان حكم الوجود العام من حيث هو هو غير حكم الخاص و اما امتناع استغنائه عن المحل فلانه عارض زائد على الماهيات كلها والمراد بالمحل هو الماهية لكنها في العقل.

قوله : وحصوله فيه ـ ای ولامتناع حصوله فی المحل الخارجی وهذا اشارة الی انه ليس عرضا خارجيا لماذكره الشارح العلامة رحمه‌الله فاذا لم‌يكن جوهرا ولاعرضا خارجيا فهوعرض ذهنی والعرض الذهنی محمول عقلی .

قول الشارح : من المحمولات العقلية الصرفة ـ ای ليس كبعض المحمولات يوجد فی الخارج ويوجد فی العقل بل هوانما يوجدفی العقل وللعقلية الصرفة معنی آخر يجیء بيانه قريبا .

قوله: وتقريره الخ ـ لواسقط هذا التفصيل وقال : لوكان ثابتا فی الاعيان فهواما ان‌يكون جوهرا واما ان‌يكون عرضا الخ لكان اولی لانه لوكان نفس الماهية لكان ايضا اماجوهرا واماعرضا اللهم الا ان فائدته التنبيه علی غلط القائلين بالعينية بانه كيف يكون عين الماهية و الماهية اما جوهر و اما عرض و هو ليس بجوهر ولاعرض .

قوله: فلماتقدم ـ فی المسالة الثالثة .

قول المصنف وهومن المعقولات الثانية ـ اعلم ان المعقول الثانی عرف بتعاريف اسدها هوالمفهوم الذی لايمكن ان‌يكون له فرد فی الخارج ويلزم‌هذا ان لايكون حقيقة جوهرية بل عرضية و يكون عروضه فی العقل لا فی الخارج لان الجوهر اخذ فی‌حده امكان الوجودفی الخارج والعروض الخارجی يستلزم ان‌يكون لمفهوم العارض فرد فی الخارج .

ثم ان المفهوم اما ان‌يكون ذاتيا للمصداق كالانسان لزيد والحيوان للانسان والعلم لعلم زيد واما ان‌لايكون كذالك وهذا امامنضم اليه انضماما سواءكان لازما كالحرارة للنار والشكل للجسم اوعارضا كالبياض للجسم واما منتزع من صميم ذاته كالامكان من الماهية والوجود من الموجود واللزوم من النار والحرارة والكلية من طبيعة الحيوان وغير ذالك وهذا الاخير لايمكن ان‌يعقل الا بعد تعقل ماينتزع منه ويقال له منشا الانتزاع لان العقل لايعقله الا بعد انتزاعه ولاينتزعه الا بعد ان‌يعقل منشاه وهذا هوالمعقول الثانی ای المعقول المتاخر عن المعقول الاخر قبله ثم انه

يحمل بالاشتقاق على منشاه ويقال له المحمول من صميمه اى المحمول المنتزع من صميم موضوعه كما ان القسم الثانى يحمل على الموضوع ايضا بالاشتقاق ويقال له المحمول بالضميمة اى المحمول المنضم الى الموضوع واطلاق المصداق على الموضوع فى القسم الثانى والثالث انما هو باعتبار صدق المفهوم عليه بالاشتقاق وفى الحقيقة ليس مصداقا لان المصداق هو الفرد من حقيقة المفهوم .

ثم ان منشا الانتزاع اما ان لايوجد الافى العقل كالكلى المنتزع منه الكلية وطبيعة الحيوان المنتزع منها الجنسية وطبيعة الانسان المنتزع منها النوعية و اما ان يوجد فى الخارج كمايتصور فى العقل كالشىء المتنزع منه الشيئية والواحد المنتزع منه الوحدة و اللازم المنتزع منه اللزوم و معلوم ان الاتصاف والعروض كليهما فى الطائفة الاولى فى العقل واما فى الطائفة الثانية فالعروض فى العقل والاتصاف فى الخارج لما بينا فى اخر المسالة الثالثة وعلى ذالك فالمعقول الثانى لايوجد الا فى العقل وليس له فرد موجود فى الخارج والفلسفى يبحث عن الطائفتين جميعا والمنطقى يبحث عن الاولى فقط ويطلق على الاولى المحمولات العقلية الصرفة لان موضوعاتها ايضا هى فى العقل وتبين من ذالك كله ان كل معقول ثان محمول عقلى وكل محمول عقلى اى كل محمول لم يكن له فرد فى الخارج معقول ثان .

قول الشارح : وليس الوجود ماهية خارجية — اى ليس له فرد فى الخارج لان الوجود الحقيقى فى الخارج على القول باصالته ليس فردا لمفهوم الوجود بل منشا لانتزاعه .

قوله : هو وجود الشى — اى شىء من حيث هو هو والشىء من حيث هو هو انما هو الشيئية فلايرد ان فى الكلام تناقضا .

قوله : من معقولية ذالك — اى من معقولية الحجر وغيره فى الخارج يلزم ان يعقل وجوده وبعبارة آخرى اذا لاحظ العقل حجرا اوشجرا فى الخارج انتزع منه عنوان الوجود .

قوله: والمشروطة — اى الوجوب والامتناع بالغير .

اعلم ان الوجوب والامكان كالوجود من الطائفة الثانية اى من المعقولات الثانية التى يكون اتصاف الشيء بهما فى الخارج وعروضهما فى الذهن واما الامتناع فكالعدم عروضه فى الذهن واما اتصاف الموضوع بهما فقد توهم انه ايضا فى الذهن لعدم تحقق الموضوع فى الخارج لكنه ليس كذالك بل اتصاف الماهية بهما يكون باعتبار الخارج لان الممتنع والمعدوم اذا تصورهما العقل فباعتبار انهما فى العقل لايحمل عليهما الامتناع والعدم بل العقل عند تصورهما يفرضهما فى الخارج ويحكم عليهما بالامتناع والعدم فما مر فى اخر المسالة الثالثة من ان مناط الاتصاف فى الخارج وجود المعروض فيه فقل فيه بالتعميم من جهة كون المعروض موجودا فى الخارج واقعا اوفرضا ثم يلزم ذالك ان لايكون الموضوع موجودا فيه بحسب الواقع فيهما كالثلاثة الاولى من الطائفة الثانية .

قوله : قد سبق البحث فيه - فى المسالة السادسة والعشرين .

قوله : وكذا الماهية ايضا الخ - اعلم ان الماهية لها مصاديق كالانسان والحيوان والعلم والحجر والشجر وليست هذه المصاديق معقولات ثانية بل العقل اذا لاحظ حقيقة الانسان مثلا وقاسه الى افراده يرى انه يقع جوابا اذا سئل عن حقيقة زيد وعمرو وبكر مثلا بماهو فكون الانسان ماهية لافراده وصف عقلى زائد على حقيقة الانسان يعرض عليها عند قياس العقل ذالك القياس و هذا الوصف هو المراد بالماهية ههنا وهو معقول ثان من الطائفة الاولى .

المسالة السابعة والثلاثون

(فى احكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار الذهن)

قول المصنف : وللعقل ان يعتبر الخ - اعلم ان مناط التناقض ثبوت شيء فى ظرف ولاثبوته فيه سواء كان الظرف الخارج اوالذهن فان ثبوت صورة فى الذهن ولاثبوت تلك الصورة فيه تناقض كثبوت شيء فى الخارج ولاثبوته فيه فلاوجه لتخصيص التناقض بالوجود الاصيل كما يتراءى من كلام صاحب الشوارق رحمه الله

والعقل يحكم باستحالة ذالك كله بالبديهة وفي هذا الحكم لابد للعقل ان يحضر الطرفين معا اي الثبوت واللاثبوت حتى يحكم باستحالة الاجتماع بينهما فاستشكل بان حضورهما عند العقل معا هو اجتماعهما فكيف يحكم باستحالته والجواب ان اجتماع صورتي النقيضين ليس باجتماع النقيضين والمستحيل هو الثاني الذي هو ثبوت شي في ظرف ولاثبوته فيه لاالاول الذي هو ثبوت صورة شيء في الذهن وثبوت صورة نقيضه فيه فان الثبوتين ليسا بمتقابلين لان انتقاش مفهوم الثبوت في الذهن لايزاحم انتقاش مفهوم اللاثبوت فيه بل التقابل بين انتقاش مفهوم فيه ولاانتقاش ذالك المفهوم بعينه .

ثم ان احضار صورة الثبوت وصورة اللاثبوت اما ان يكون باعتبار الثبوت واللاثبوت في الخارج بان يحكم العقل بان ثبوت هذا الشيء في الخارج ولاثبوته فيه لايجتمعان واما ان يكون باعتبارهما في الذهن بان يحكم بان ثبوته في الذهن ولاثبوته فيه لايجتمعان والى الاول اشار الشارح رحمه الله بقوله : فيتصور صورة ما الخ والى الثاني بقوله : وقد يتصور الذهن صورة ما الخ .

قول الشارح : بل بالاعتبار الذي ذكرناه – اي اعتبار نفس الامر الشامل للخارج والذهن الذي هو اعتبار نفس الثبوت واللاثبوت لااعتبار حضور صورتيهما في الذهن .

قول المصنف : وعدم العدم بان يمثل في الذهن و يرفعه الخ – هذا جواب شبهة معروفة بشبهة العدم المطلق فان القوم قالوا : العدم المطلق لايصح الحكم عليه واستشكل عليهم بان هذا الكلام حكم عليه فيناقض مضمونه فاجيب بان العقل يمثل صورة العدم المطلق في الذهن فيحكم عليه بعدم صحة الحكم عليه بمعنى ان هذا الثابت في الذهن محكوم بعدم امكان الحكم عليه اذا رفع عن الذهن فالحكم عليه في هذا الكلام باعتبار انه ثابت في الذهن وعدم امكان الحكم عليه باعتبار رفعه عن الذهن وتصور هذا الرفع هو تصور عدم العدم المصحح لذالك الحكم والحاصل ان معنى قولنا : العدم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المفهوم المتمثل في الذهن

لولم یکن متمثلا فیه لامتنع الحکم علیه .

ان قلت : ان هذا لایختص بالعدم المطلق فان کل شیء لولم یکن متمثلا فی الذهن امتنع الحکم علیه بای شیء فرض لان الحکم من الامور الذهنیة یستدعی تمثل الطرفین فیه قلت : ان المراد بامتناع الحکم علیه انه لیس له فی نفس الامر حکم ولایمکن ان یکون له لان العدم المطلق لیس له نفس الامریة غیر تمثل مفهومه فی الذهن حتی یثبت له فی نفس الامر حکم بخلاف الموجودات فان احکامها النفس الامریة ثابتة لها فی صقع الحق واولم یکن ذهن فی الوجود .

قوله : وهو ثابت باعتبار قسیم باعتبار - یعنی ان العدم ثابت باعتبار انه متمثل فی الذهن وقسیم للثابت ای غیر ثابت باعتبار انه مرفوع عن الذهن هذا هو الظاهر من کلام المصنف والملائم لان یکون جوابا عن تلک الشبهة ویحتمل بعیدا ان یرجع ضمیر هو الی عدم العدم یعنی ان عدم العدم ثابت باعتبار انه متصور و قسیم للثابت باعتبار انه سلب للثابت فی الذهن وسلب الثابت قسیم للثابت والشارح العلامة ذهب فی الشرح الی هذا الاحتمال .

قول الشارح : و یمکنه ان یقیسه الی جمیع الماهیات - ای ویمکن العقل ان یضیف العدم المطلق الی جمیع الماهیات ویقیده بکل ماهیة والمراد بالماهیة ماهو بالمعنی الاعم الشامل للواجب والممکن .

قوله : فیمکنه ان یلحظه باعتبار نفسه - ای فیمکن العقل ان یلحظ العدم مضافا الی نفسه ومقیدا بها .

قوله : ویکون ثابتا باعتبار تصوره - یعنی ویکون رفع تلک الصورة ای صورة العدم ثابتا باعتبار انه متصور .

قوله : یتصور - خبر لان ای ان رفع الثبوت یتصور .

قوله : الی ما لیس الخ - هذا الجار متعلق بیتصور یعنی یتصور الرفع مضافا الی العدم الذی لیس بثابت ولامتصور اصلا لافی الذهن ولافی الخارج بعد اضافة الرفع الیه

قوله : وهو ثابت باعتبار الخ - ای الرفع ثابت باعتبار انه متصور فی الذهن

وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلب للعدم المتمثل الثابت في الذهن .

قوله: ولا استبعاد في ذالك – اى في ان يكون شيء قسما لشيء وقسيماله باعتبارين .

قوله: والحكم على رفع الثبوت المطلق الخ – اى على العدم المطلق اذ رفع الثبوت هو العدم والمطلق نعت للرفع وهذا اشارة الى جواب تلك الشبهة .

قول المصنف : ولذا يقسم الموجود الخ– يعني ولان العقل له ان يتصور عدم جميع الاشياء يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه .

اعلم ان هذا ايضا جواب عن شبهة اوردت على قولهم : الموجود اما ثابت في الذهن اوغير ثابت فيه وهى ان هذه القضية شرطية منفصلة والحكم بالانفصال بين شيئين يستلزم تصورهما وثبوتهما في الذهن فيلزم ان يكون ماليس بثابت في الذهن ثابتا فيه وهذا تناقض والجواب ان العقل حيث ان له ان يتصور عدم جميع الاشياء فله ان يتصور عدم ماوجد فيه فصورة غير الثابت الحاصلة فيه قسم من الثابت باعتبار حصولها فيه وقسيم له اى غير ثابتة فيه باعتبار انها مرفوعة عن الذهن لتصور العقل عدمها فهذه القسمة بعد تصور العقل عدم هذه الصورة عن الذهن .

قول الشارح : هذا استدلال الخ – يعني ان المصنف استدل بهذه القسمة على ان العقل يتصور عدم جميع الاشياء .

اقول : ظاهر كلام المصنف عكس ذالك لانه استدل بتصور العقل عدم جميع الاشياء على هذه القسمة لمكان اللام الداخلة على اسم الاشارة الى تصور العدم والعجب انه في بيانه جرى هذا المجرى .

قوله : فقد تصور الذهن الخ – جواب عن الشبهة .

قوله : من حيث انه سلب له في الذهن – الحق ان يقال : من حيث انه مسلوب عن الذهن لتصور العقل رفعه عن الذهن .

قول المصنف : واذ احكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها– يعني اذا كان الموضوع والمحمول كلاهما من الموجودات الخارجية .

اعلم ان القسمة بحسب التصویر الی الاربعة ولکن کون الموضوع من الامور الذهنیة والمحمول من الامور الخارجیة غیر متحقق اصلا لان المحمول الموجود فی الخارج یستدعی الموضوع الموجود فیه فلذا ذکر الشارح العلامة رحمه الله اقسامها الثلاثة .

قوله : وجب التطابق فی صحیحه ـ ای وجب التطابق بین النسبة الذهنیة والنسبة الخارجیة فی صحیح الحکم وسیاتی المراد بالحکم قریبا وهذا مناط صحة القضیة وصدقها اذا کان الحکم فیها بالامور الخارجیة علی الامور الخارجیة و کون النسبة خارجیة باعتبار وجود طرفیها فی الخارج .

قوله : والا فلا ـ ای وان لم یکن الحکم کذالك بان یکون من القسمین الاخیرین المذکورین فی کلام الشارح فلا یجب مطابقة النسبة الذهنیة لما فی الخارج بل لا یمکن ذالك ویکون مناط الصحة والصدق مطابقتها لما فی نفس الامر .

قوله: باعتبار المطابقة لما فی نفس الامر ـ اقول : ههنا بحثان الاول : ما معنی نفس الامر ؟ والثانی : مامعنی المطابقة لما فی نفس الامر ؟

اما نفس الامر : فمعناه ذات الشیء من حیث هو هو مع قطع النظر من ان یدرکه مدرك او یقام علیه برهان او یوجد فی ظرف فمایقع فی مدرك من المدارك ویتصور بالة من الات التصور فاما ان یکون له نفسیة غیر حیثیة کونه واقعا فی ذالك المدرك کقولنا : الجسم متشکل والانسان ممکن والامکان لازم للممکن و الاربعة زوج فان تشکل الجسم و امکان الانسان و لزوم الامکان للممکن و زوجیة الاربعة وامثالها من الواقعیات هی امور لها فی حدودها نفسیات یمکن ادراکها و اقامة البرهان علیها واما ان لایکون له نفسیة غیر تلك الحیثیة کوجوب الانسان بالذات وزوجیة الخمسة وعدم لزوم الامکان للممکن والعدم المطلق فانها لیس لها فی حدودها نفسیات ولایمکن اقامة البرهان علیها ولا ادراکها من نفس الامر بل هی فی الذهن لیس الا بالفرض وبعبارة اخری ان نفس الامر فی مقابل الفرض فان امکان الممکن وان کان یکون وجوده فی العقل بالاعتبار والانتزاع ولکن نفسیته ای ماهیته بالمعنی

الاعم في مرتبتها محفوظة بحفظ الحق ازلا وابدا من دون ان يفرضه فارض في صقع الفرض اويدركه مدرك بخلاف زوجية الخمسة و وجوب الانسان و امثالهما فانها ليست كذالك بل ليس لها نفسية الا مفروضيتها من فارض في ذهنه ومصنوعيتها من شيطان المتخيلة فما كان له نفسية واقعية سواء كان من الموجودات الخارجية او الموجودات الذهنية بمعنى انه لم يكن له وجود الا ذهنا كالامكان و الانسان والحيوان و النسبة بينهما فله حيثيتان اذا وقع في ذهن من الاذهان : الحيثية النفس الامرية و حيثية كونه في الذهن كقولنا : الاربعة زوج بخلاف مالم يكن له نفسية واقعية كقولنا: الخمسة زوج فانه ليس له الا حيثية كونه مفروضا في الذهن فمعنى المطابقة لنفس الامر هو تطابق الحيثيتين بان يكون ما في الذهن واجدا لهما كما في قولنا: الانسان ممكن والانسان جسم والامكان كيفية النسبة وعدم المطابقة فيما نحن فيه هو السلب بانتفاء الموضوع اى لم يكن له حيثيتان حتى تتطابقا فقولنا: الانسان ممكن له نسبتان نسبة ذهنية و نسبة نفس الامرية و اما قولنا : الانسان واجب بذاته فليس له الا نسبة ذهنية .

واعلم انه قد مضى منا في اواخر المسالة الثالثة ان الامر الذهني غير الامر الكائن في الذهن فان الاول اخص من الثاني فاذا تذكرت ذالك فالنسبة بين الامر الذهني وماله نفس الامر عموم من وجه اذ بعض الامور الذهنية ليس له نفس الامر كزوجية الخمسة ووجوب الانسان و بعض ماله نفس الامر ليس من الامور الذهنية بل الخارجية كبياض الجسم و كل حقيقة في الخارج و بعض الامور الذهنية له نفس الامر كامكان الانسان ، والنسبة بين الامر الكائن في الذهن وماله نفس الامر عموم من وجه ايضا اذ بعض ماله نفس الامر لا يقع في الذهن كحقيقة الواجب و بعض ما يقع في الذهن ليس له نفس الامر كزوجية الخمسة و بعضه له نفس الامر كامكان الانسان ، والنسبة بين ماله نفس الامر و الامر الخارجي عموم مطلق لان كل ما هو في الخارج فله نفس الامر و بعض ماله نفس الامر ليس في الخارج كالامور الاعتبارية . واما النسبة بين الامر الذهني والخارجي فهي التباين الكلي لان الامر الذهني قد اخذ

فی حده عدم وقوعه فی‌الخارج ، واما النسبة بین الامرا لکائن فی‌الذهن‌والخارجی فعموم من وجه لان بعض‌الکائن فی‌الذهن لایکون فی‌الخارج کالمواد الثلاث وسائر الامور الاعتباریة وبعض مافی‌الخارج لایقع فی‌الذهن کحقیقة الواجب تعالی فانها لاتقع فی‌مدرک من‌المدارک وبعض‌الکائن فی‌الذهن یکون فی‌الخارج کالانسان .

تحقیق‌وتوضیح : ان ما ذکر من معنی نفس الامر یرجع فی‌الواجب‌الی حقیقته وفی‌الممکنات الی‌مرتبة ماهیاتها بمعنی انها مع قطع النظر عن الوجودین لها تقرر ونفسیة فی‌مرتبة الماهیة‌بخلاف زوجیة الخمسة والعدم المطلق‌وقدم‌العالم مثلا فانها لاماهیة ولانفسیة لها الا بحسب وجوده فی الذهن بالفرض و لاکلام لنا الان فی معنی تقرر الماهیة فان الحکماء والمتکلمین والصوفیة اختلفوا فیه فکل قوم ذهبوا الی مذهب وبالذی ذکر ناصرح‌صاحب‌الشوارق‌حیث‌قال : بل‌نقول‌مرتبة تقرر الماهیة‌سابقة علی تقررالوجود مطلقا فادرا کنا الاربعة‌زوجا مسبوق‌علی‌کون الاربعة زوجا فی‌حد ذاتها الاتری انه یصح ان‌نقول انماحکمت بکون الاربعة‌زوجا لان الاربعة فی حد ماهیتها زوج ولیس الزوجیة‌بالقیاس الی‌الخمسة کذالك‌انتهی .

ثم‌یمکن ان‌یقال : ان لنفس الامر معنی اخر وهو الاحاطة العلمیة الواجبیة تعالی بالکائنات کمایقال : ان کذا کان‌فی‌علم‌الله لان‌له‌حقیقة و کذا لم‌یکن‌فی‌علم‌الله لانه لیست له حقیقة فنفس الامر هوعیبة علمه تعالی بالکائنات فالنسبة الذهنیة ان طابقت لما فی‌علمه تعالی فصادقة والافکاذبة .

لایقال : ان الکواذب التی تقع فی‌الاذهان لایمکن ان‌لاتکون‌فی‌علمه‌تعالی لانه لایعزب عن‌علمه مثقال ذرة فی‌الارض ولافی‌السماء ولااصغر من ذالك ولااکبر الا فی کتاب مبین کاذبة کانت اوصادقة لانانقول : ان‌نفس الکواذب لاتکون‌فی‌علمه تعالی بل الذی فی‌علمه تعالی هوان هذه الکاذبة فی‌هذا الذهن وهذا لایستلزم ان تکون نفس هذه الکاذبة فی‌علمه تعالی لولاهذا الذهن فیه فتامل .

ثم ان للعقل الفعال احاطة علمیة بمادونه من‌الکائنات فیمکن ان یقال : ان نفس الامر بالنسبة الیها هوالعقل الفعال من‌حیث انه‌محیط‌بها احاطة علمیة‌فالنسبة

الذهنية ان طابقت لمافيه فصادقة والافكاذبة وهذا المعنى انسب واليق بكلام المصنف رحمه‌الله حيث قال : باعتبار المطابقة لما فى نفس الامر ولم يقل : باعتبار المطابقة لنفس الامر لان هذه العبارة تفيد ان نفس الامر شىء ومافيها شىء اخر فيستقيم ان يقال : ان النسبة الذهنية مطابقة لما فى نفس الامر بخلاف المعنى الاول فان النسبة الذهنية مطابقة لنفس الامر لالمافيها اللهم الا ان يراد بنفس الامر جملة النفسيات الواقعية وبمافى نفس الامر النسب النفس الامرية الواقعة فى تلك الجملة و يصير تقدير كلام المصنف : باعتبار مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية التى هى فى ضمن جملة النفسيات الواقعية فيستقيم الكلام على المعنى الاول ايضا .

وههنا اشكالات :

الاول : ان هذه الكلمة اى نفس الامر لادلالة لها على العقل الفعال الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الامر ههنا فى مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات والجواب ان اطلاق نفس الامر على العقل الفعال لعله اصطلاح بمناسبة ولامشاحة فيه اويكون باعتبار ان منه فيضان كل حقيقة فيمادونه اوباعتبار انه وعاء نفسيات الاشياء فى مرتبة تقرر ماهياتها .

الثانى : ان المغايرة واجبة بين المطابق والمطابق و حيث ان مناط الصدق والصحة هو المطابقة لما فى نفس الامر و نفس الامر هو العقل الفعال فنفس مافى العقل الفعال من الاحكام الثابتة فيه يتعذر ان يتصف بالصدق والصحة لعدم تحقق المغايرة المذكورة والجواب ان مافيه مطابق لما فى علم‌الله فيتم مناط الصحة والصدق مع ان الاتصاف بالصدق لايتاتى حيث لايتاتى الاتصاف بالكذب كعلم الله تعالى لانه الحق المحض .

الثالث : مااورد الشارح العلامة على المصنف رحمهما‌الله وهو ان الاحكام الكلية الكاذبة كالصادقة قدتنمحى عن الذهن ثم تعود وقدتنمحى ولاتعود والاول هو السهو لها والثانى هو النسيان لها وقال الحكماء : ان سر العود فى صورة السهو ان العقل الفعال خزانة للنفس الناطقة يعيد الاحكام الكلية اليها بشرط بقاء استعدادها لها فاذا كان

العقل الفعال خزانة للاحكام الكلية مطلقا صوادقها و كواذبها وكان المطابق لمافيه صادقا كانت الاحكام الكاذبة الحاصلة فی الذهن ايضا صادقة والجواب ان التصديق صفة تحصل للنفس بحصول صورة وقوع النسبة فی الذهن بعد اقامة البرهان اوشبهه بل ان شئت فقل : ان التصديق هو نفس تلك الصورة فاذاحصلت حصل التصديق فهو نوع من التصور فحصول التصديق بحصول التصورات الاربعة تصور الموضوع والمحمول والنسبة وتصور وقوع النسبة لااقول تصور مفهوم الوقوع بل تحقق نفس وقوع النسبة فی الذهن لكن هذه الاربعة لاتكفی فی حصول التصديق كيفما حصلت بل لابدلوقوع النسبة من اضافة ما وهی اضافة حصول وقوع النسبة من البرهان اوشبهه لانها لوحصلت فی ذهن من لم يقم عنده البرهان اوشبهه عليه لم يكن مصدقا و مذعنا بالنسبة فحصول التصديق بحصول هذه الاربعة لمن قام عنده البرهان اوشبهه ، اذاتبين هذا فان العقل الفعال انما هو خزانة للتصورات الاربعة فقط اذاكان الحكم كاذبا لانه لم يقم عنده برهان اوشبهه بمعنى ان العقل الفعال لايكون مصدقا بذالك الحكم وبعبارة اخرى ان العقل الفعال لم يتحقق فيه نفس وقوع النسبة من جهة البرهان اوشبهه بل تحقق فيه ان نفس وقوع النسبة متحققة فی ذهن زيد مثلا نظير مامر فی جواب الاشكال المذكور قبل هذه الاشكالات فحينئذ نقول : ان كل مطابق لما فی العقل الفعال لايكون صادقا لان الصدق مشروط بالمطابقة و بقيام البرهان القائم عند المصدق اوشبهه عندالعقل الفعال والبرهان علی ذالك الحكم الكاذب مفقود عندالعقل الفعال و كذا عند المصدق وهولايعلم وشبه البرهان ايضا مفقود عند العقل الفعال لانه ليس عنده خطاء وبطلان وان كان عند المصدق موجودا هذا .

ويمكن ان يقال فی الجواب : ان العقل الفعال ليس خزانة للكواذب بل خزانتها جوهر شيطانی بل نفس الشيطان فانه يلقی الكواذب والاباطيل فی قلوب بنی آدم ويحفظها و يعيدها اليها و للجواب الثانی شواهد من اخبار اهل البيت سلام الله عليهم .

قوله: لاءمكان تصور الكواذب ـ مراده التصور المطلق المحقق فی ضمن

التصديق ولعله لما قلنا في الجواب عن الاشكال الثالث من ان العقل الفعال لايكون مصدقا بالكواذب عبر بهذا ولم يقل لامكان التصديق بالكواذب لان هذا التصديق لايكون تصديقا في الواقع وهذا الكلام تعليل لوجوب المطابقة لما في نفس الامر لانها لولم تعتبر وليست المطابقة لما في الخارج فيما لم يكن الحكم بالامور الخارجية على الامور الخارجية متحققة لكان كل نسبة ذهنية بالمعنى الاخص صحيحة صادقة والتالي باطل لوجود النسبة الذهنية الكاذبة كقولنا : الخمسة زوج بيان الملازمة ان مطابقة النسبة الذهنية ولامطابقتها لايمكن ان تعتبرا وتقاسا الى نفسها ولا الى النسبة الخارجية لانها فيما لم يكن الحكم بالامور الخارجية على الامور الخارجية منتفية لانتفاء الطرفين في الخارج ولا الى النسبة اللفظية لانها كما ياتي قريبا هيئة القضية الملفوظة وهي حاكية عنها فلايدل تطابقهما على الصحة الواقعية و لاعدم تطابقهما على اللاصحة فلولم تعتبر المطابقة واللامطابقة الى ما في نفس الامر لم يكن في البين شيء تعتبرا بالنسبة اليه حتى يميز بين كاذبتها وصادقتها فلم يبق فرق بينهما ولايمكن ان يقال هذه كاذبة وتلك صادقة فلابد من الحكم بصدق جميعها لحصولها في الذهن .

قول الشارح: الاحكام الذهنية قد توخذ الخ - اعلم ان النسبة اما لفظية وهي هيئة القضية الملفوظة و اما نفس الامرية و هي ثبوت المحمول للموضوع باعتبار تحقق ذالك الثبوت في نفس الامر وقدمر في بيان معنى نفس الامر ان الامور التي ليست بفرض الفارضين سواء كانت من الموجودات الخارجية ام من الموجودات الذهنية لها واقعيات ونفسيات في حدود انفسها في صقع الحق فاذا كان بعضها محمولا على بعض تحقق بينهما ثبوت نفس الامري هو النسبة النفس الامرية ثم اذا خرجت تلك الامور الى هذا الوجود فان كانت المحمولات و الموضوعات من الموجودات الخارجية تحقق بينهما النسبة الخارجية وان كانت المحمولات فقط او كلتاهما من الموجودات الذهنية تحقق بينهما النسبة الذهنية فالنسبة الخارجية هي ثبوت المحمول للموضوع باعتبار الخارج و النسبة الذهنية هي ثبوت المحمول للموضوع باعتبار الذهن وهذه هي النسبة الذهنية بالمعنى الاخص و ههنا نسبة ذهنية بالمعنى الاعم

هی النسبة الواقعة بین الطرفین المتصورین اعنی الطرفین الذین تعلق بهما التصور سواء کان لهما اولاحدهما وجود فی الخارج ام لا والعموم والخصوص بینهما نظیر العموم والخصوص بین الامر الذهنی والامر الکائن فی الذهن کما مر فی اواخر المسالة الثالثة وحیث لم یکن النسبة النفس الامریة دائرة علی السنة الباحثین لقلة الاحتیاج الیها فی المباحث العلمیة رفضوا ذکرها من جملة النسب وعدوا النسب ثلاثا : اللفظیة والذهنیة بالمعنی الاعم والخارجیة .

اذا علمت هذا فتفسیر کلام المصنف : انه اذا تعلق الحکم ای التصدیق الذهنی بالنسبة الذهنیة بالمعنی الاعم فاذا کان طرفا النسبة من الموجودات الخارجیة فالتصدیق الصحیح هو الذی تعلق بما یطابق النسبة الخارجیة و اذا لم یکن طرفاها کذالک فالتصدیق الصحیح هو الذی تعلق بما یطابق النسبة النفس الامریة لا النسبة الخارجیة لانها مفقودة فی مفروض الکلام لانها تستدعی وجود الطرفین فی الخارج والمفروض خلافه ولا النسبة الذهنیة لان النسبة الواقعة بین الطرفین فی مفروض الکلام هی نفس النسبة الذهنیة ولامعنی لمطابقة الشیء لنفسه لاستدعاء التطابق تغایر المنطابقین ولا النسبة اللفظیة لما مر فی الحاشیة السابقة فلم یبق الا المطابقة للنسبة النفس الامریة لیمتاز الصادقة من الکاذبة فلو لم یعتبر هذه المطابقة لانتفی الامتیاز بین الصادقة والکاذبة لانتفاء مناط الصدق والکذب فلابد حینئذ من الحکم بصدق جمیعها لحصولها فی الذهن فثبوت الکواذب وامتیازها عن الصوادق یدل علی اعتبار مطابقة النسبة الذهنیة بالمعنی الاخص لشیء ولیس هو الا ما فی نفس الامر ای النسبه النفس الامریة .

ثم ان کلا من هذه النسب الاربع لها حکم و هو التصدیق المتعلق بها فی الموجبات وبعدمها فی السوالب والتصدیق بالنسبة اللفظیة هو مایقع فی نفس السامع باعتبار دلالة اللفظ وفهمه المعنی منه فان من یسمع قولنا : العالم حادث مع قطع النظر عن اعتقاده بکون العالم حادثا اوقدیما یصدق بثبوت الحدوث للعالم من حیث دلالة اللفظ وانفهام المعنی منه وبعبارة اخری انه یصدق ان هذا اللفظ دال علی هذا المعنی وهو منفهم منه ولو کان هو معتقدا بقدم العالم ومصدق هذا التصدیق کل عارف

باوضاع الالفاظ والهيئات اللفظية ويقال لهذا التصديق : الحكم الخبرى اللفظى المقابل للحكم الذهنى الحقيقى نظير الطلب الانشائى المقابل للطلب الحقيقى ، والتصديق بالنسبة الذهنية هومايقع فى الذهن من الاعتقاد والاذعان بها ومصدق هذا التصديق كل من يقوم عنده البرهان اوشبهه على وقوع النسبة اولاوقوعها ويقال له الحكم الذهنى الحقيقى والمراد به الذهنى بالمعنى الاعم الشامل للحكم المتعلق بالنسبة التى طرفاها موجودان فى الخارج والحكم المتعلق بالنسبة التى طرفاها ليسا كذالك ، والتصديق بالنسبة الخارجية و النسبة النفس الامرية هو علم الحق واهله ومصدقه الحق واهله ويقال لهما الحكم الخارجى والحكم النفس الامرى .

ثم ان كلا من هذه النسب الاربع يقال لها النسبة الحكمية باعتبار تعلق حكمها بها ويقال له الحكم ايضا بالاشتراك اوالمجاز ويتصف كل منها بما اتصف به الحكم بالمعنى الاول الا ان النسبة الحكمية فى اصطلاح القوم هى النسبة الذهنية فقط باعتبار تعلق الحكم بها ولم يشيروا الى احوال النسب الثلاث الباقية ، ومراد الشارح بالاحكام الذهنية ههنا هى النسب الذهنية بالمعنى الاعم .

قوله: لان الذهن قد يتصور الكواذب الخ — هذا التعليل محتاج الى زيادة بيان قد ذكرتها فى موضعين مما سلف فراجع .

قوله: فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته الخ — اى فلو كان صدق التصديق باعتبار مطابقته لما فى الذهن من النسبة الذهنية لكان التصديق بوجوب الانسان صادقا لان له اى لما فى الذهن من النسبه الذهنية صورة ذهنية مطابقة لهذا التصديق .

اقول : قد عرفت ان النسبة الذهنية بالمعنى الاخص بعد ان ثبت امتناع مطابقتها للنسبة الخارجية وللنسبة اللفظية ولنفسها لولم تعتبر مطابقتها للنسبة النفس الامرية لم يعقل مطابقتها لشىء اخر فالكواذب منها حيث لاتطابق مافى نفس الامر فلايعقل فرض مطابقتها لشىء آخر وليس فى كلام المصنف دلالة على مطابقتها لشىء ، ولزوم صدقها انما هو من جهة انتفاء مناط الصدق والكذب فيها ، وعدم امتيازها عن الصوادق

لولم يعتبر مطابقتها لمافی نفس الامر ، وحصولها فی الذهن کمامر مشروحافماتکلفه الشارح رحمه‌الله من فرض المطابقة بین النسبة الکاذبة وبین التصدیق المتعلق بها لیس بمکان من الحسن ، فاغتنم ماتلوته علیك وان طال الکلام فی هذا المقام .

قوله : ان الصادق فی الاحکام الذهنیة - ای النسب الذهنیة بالمعنی الاخص.

تنبیهان : الاول : انه قدمر فی ضمن الامثلة المثال بالعدم المطلق لمالیس له نفسیة غیر وجوده فی الذهن فرضا واما لیس له نفسیة غیر ذالك فهو ظاهر و اما حصوله فی الذهن بالفرض لابحسب الواقع فلان الموجود فی الذهن اما له وجود فی الخارج بنفسه کالماء واما لمنشا انتزاعه واعتباره وجود فی الخارج کالوجود العام وامکان الانسان واما لاذاك ولاذاك کالعدم المطلق ووجوب الانسان بالذات فان الاول والثانی لیس وجودهما فی الذهن بحسب الفرض اذیقعان فی الذهن و وقوعهما فیه هو وجودهما فیه بخلاف الثالث فان العقل لابد له بمعونة المتخیلة من اعمال فی تقرر ماهیته فی الذهن حتی یتقرر فیه ویتصف بالوجود واتصافه بالوجود انما هو بعد فرض العقل ماهیته وقد یقال لهذا القسم من الامور الذهنیة الاعتباریات المحضة واما تطبیق هذا المعنی علی العدم فان الذهن یتصور الوجود ثم العقل یعمل اعمالا ویفرض لهذا الوجود المتصور لیسیة فینتقش فی الذهن مفهوم العدم فلذا قالوا : ان العدم هو سلب الوجود فحصول العدم فی الذهن لیس الا بعد فرض اللیسیة للوجود.

الثانی : قدمر ان الامور الخارجیة ایضالها نفس الامر بل بطریق اولی فیمکن ان یقال : ان صدق الحکم فیما اذاکان بالامور الخارجیة علی الامور الخارجیة ایضا یکون باعتبار المطابقة لما فی نفس الامر الا ان المصنف کغیره اخذ التطابق بین النسبة الذهنیة والنسبة الخارجیة فی هذا القسم لان النسبة الخارجیة اظهر من النسبة النفس الامریة .

قوله : فان السهو الخ - فی عبارته اضطراب ، و حاصل الکلام ان السهو فی المحسوسات والمعقولات هو زوال الصورة عن المدرك وبقائها فی الحافظ واما النسیان ففی المحسوسات هو زوال الصورة عنهما واما فی المعقولات فهو زوال الصورة

عن المدرك وزوال استعداده لان يعيدها اليه الحافظ الذى هو العقل الفعال لان الصورة المعقولة لاتنمحى عنه ولافرق فى ذالك بين الصور المعقولة الكاذبة والصادقة .

قوله: والنسيان هو زوالها – يمكن رفع اضطراب العبارة بارتكاب الاستخدام فى هذا الضمير المجرور بان يعود الى الصورة لاالى الصورة المعقولة ويراد بها الصورة المحسوسة وتقدير الكلام : والنسيان فى المحسوسات هو زوال الصورة المحسوسة عن المدرك والحافظ معا .

قوله: بزوال المفيد الخ – يعنى بزوال المعرف فى التصورات وزوال صورة البرهان والدليل وشبهه فى التصديقات فان مفيد العلم فى الاول هو المعرف وفى الثانى هو البرهان والدليل و شبهه

المسالة الثامنة والثلاثون

(فى كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات و احكامه)

قول المصنف: ثم الوجود والعدم الخ – قد مضى هذا من المصنف رحمه الله فى المسالة الثانية والعشرين ولكنه اتى بها ثانيا مقدمة لمسالة الحمل .

قوله : والحمل يستدعى – الحمل اما غير مفيد و هو حمل احد المترادفين على الاخر واما مفيد ، والحمل المفيد اما سلبى و اما ايجابى والايجابى اما اولى ذاتى واما شايع صناعى وايضا الحمل اما بالاشتقاق وهو حمل مالايحمل على الموضوع الا بان يصاغ منه لفظ يكون مفهومه متحدا مع الموضوع فى الوجود كحمل الكتابة والعلم والضحك على الانسان فانها لاتحمل على الانسان الا بعد ان يشتق منه اسم فاعل اومفعول اوغيرهما يكون مفهومه متحدا مع الموضوع فى الوجود و اما بالمواطاة وهو حمل الذاتيات كحمل الحيوان على الانسان والعرضيات كحمل الكاتب والضاحك والعالم والمعلوم عليه ، وقول بعض فى بعض الكتب : ان الحمل بالاشتقاق كحمل الكاتب على الانسان خطأ نشأ من عدم الاطلاع على ما فى كتب اصحاب علم الميزان كشرح المطالع وغيره من اصطلاحهم فى ذالك فالكاتب فى قولنا : الانسان

کاتب محمول علیه بالمواطاة والکتابة محمول علیه بالاشتقاق ، والمراد بالحمل فی کلام المصنف هو الایجابی بالمواطاة لان السلبی لایستدعی اتحادا والمحمول بالاشتقاق اجنبی عن الموضوع الا ان یشتق منه اسم ویحمل ویصیر بالمواطاة .

قول الشارح فلسنا نعنی به الخ - ای لانعنی بهان الموضوع هو المحمول من جمیع الجهات لان الاتحاد من جمیع الجهات ینافی الحمل لانه یستدعی تغایرا من جهة المفهوم بین الموضوع والمحمول فلولم یکن بینهما هذا التغایر لکان من قبیل حمل احد المترادفین علی الاخر وهو لیس بمفید کما مر وکلامنا فی المفید .

قوله : ولا نعنی به الخ - ای لانعنی به ان الموضوع شیء والمحمول شیء آخر بل معنی الحمل ان الذات التی یصدق علیه عنوان الموضوع یصدق علیه عنوان المحمول والحاصل ان فی الحمل الایجابی شیئا واحدا له عنوانان یوضع احدهما ویحمل علی معنونه الاخر .

قول المصنف والتغایر لایستدعی الخ - جواب شبهة اوردت علی الحمل الایجابی مطلقا ، تقریرها : ان الحمل الایجابی محال لانه یستدعی التغایر کمامر والتغایر یستدعی قیام المحمول بالموضوع اذ مع التغایر لولا القیام لم یکن بین الطرفین مناسبة لیکونا مرتبطین ویتحقق الحمل فاذاوجب القیام فاما ان یکون الموضوع متصفا بوجود القائم فهذا اجتماع المثلین اومتصفا بعدم القائم فهذا اجتماع النقیضین وکلاهما محالان، والجواب : ان الحمل الایجابی لایستدعی قیام المحمول بالموضوع علی سبیل الکلیة لان منه مالایکون کذالك کحمل الحیوان علی الانسان ومایکون منه کذالك کحمل الکاتب علیه لایجب اعتبار وجود القائم او عدمه فی الموضوع بل یکفی عدم اعتباره کماهوشان کل موضوع بالنسبة الی محموله فانه یؤخذ لابشرط من وجوده وعدمه .

قوله : واثبات الوجود الخ - جواب شبهة اوردت علی الحمل الایجابی اذا کان المحمول نفس الوجود ، تقریرها : ان ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له والحکماء اطبقوا علی هذه القاعدة فحمل الوجود علی الماهیة واثباته لها یستلزم ثبوتها فیلزم

وجودها قبل وجودها وهكذا الكلام في الوجود السابق فيتسلسل ، والجواب : ان الماهية لدى الحمل موجودة في الذهن لان الوجود عرض ذهني لاخارجي كالسواد فيستدعي وجودها في الذهن فهي موجودة فيه حال الحمل ولكن العقل لايلاحظها موجودة بل من حيث هي هي فلايلزم وجودها في الخارج ولاالتسلسل .

قول الشارح: فيما حققناه اولا — في اواخر المسالة الثالثة .

قول المصنف : وسلبه عنها الخ — جواب شبهة اوردت على القضايا السالبة

قوله : وثبوتها في الذهن الخ — اى وثبوت الماهية في الذهن وان كان لازما لسلب الوجود عنه لانها مالم تتصور لم يمكن حمل شيء عليها ولاسلب شيء عنها لكن ثبوتها في الذهن ليس شرطا بمعنى ان يكون من شرط سلب الوجود عنها ان يلاحظها العقل موصوفة بصفة الوجود وان كان تصورها هو ثبوتها في الذهن لكنه ليس بملحوظ العقل حال الحمل .

قول الشارح : وثابتة في نفسها — اى في الخارج .

قوله : بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية — عن الخارج .

قوله : فان استحقاق بعض المعاني الخ — كحمل الوجود على الواجب فانه اولى من حمله على الممكن و كحمل العلم على المعلم فانه اولى من حمله على المتعلم و كحمل التناهي على الخط والسطح فانه اقدم من حمله على الجسم .

قوله : وكذا الوضع — كوضع الماء لحمل الميعان عليه فانه اولى من وضع العسل مثلا لحمله عليه .

المسالة التاسعة و الثلاثون

(في انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض)

قول المصنف : ثم الموجود الخ — اعلم ان العرضيات الصادقة على موضوعاتها كالعالم والممكن موجودات بالعرض والتبع سواء كان ذالك العرض من المتاصلات الخارجيات كالعلم اومن الاعتباريات الذهنيات كالامكان الان الاول موجود

بالعرض والتبع فی‌الخارج والثانی موجود بالعرض والتبع فی‌الذهن .

بیان ذالك ؛ انا اذاقلنا : زید عالم مثلا حیث یکون الحمل بحسب الخارج بمعنی ان‌الحکم بالامر الخارجی علی الامر الخارجی‌فلیس فی‌الخارج عندالتحلیل الا ذات زید وذات العلم قام الثانی بالاول والعقل ینتزع من المجموع ای‌ذات زید وذات العلم‌وقیام‌الثانی بالاول مفهوم العالم فلیس فی‌الخارج بازاء هذا المفهوم‌شیء مستقل بالوجود فزید والعلم موجودان فی‌الخارج اولا وبالذات والاستقلال‌والعالم موجود فی‌الخارج ثانیا وبالعرض وتبعا لزید والعلم وان‌کان مفهوم العالم موجودا ذهنیا مستقلا . وانماقلنا : ان‌العالم موجود بالعرض فی‌الخارج لان‌متبوعه اعنی‌زیدا والعلم موجود بالذات فی‌الخارج واما مثل الممکن حیث یکون جزء من متبوعه ای الامکان امرا ذهنیا یصیر متبوعه ذهنیا فهو موجود ذهنی بالعرض و کذا فیما اذاکان کلا جزئی متبوعه ذهنیا کاللازم التابع للامکان واللزوم‌فی‌قولنا : الامکان لازم للماهیة .

ان‌قلت : کیف یکون الممکن مثلاموجودا ذهنیابالعرض مع‌ان کل‌مایقع فی الذهن موجود مستقل بحسب الذهن،فهوان‌کان‌موجودابالعرض فباعتبارالخارج، قلت : انه موجود ذهنی بالعرض لان متبوعه اعنی مجموع الانسان و الامکان لایکون الا فی‌الذهن ، نعم له حیثیتان : حیثیةانه‌لایحصل‌فی‌الذهن الاتبعالحصول متبوعه فهو بهذه الحیثیة موجود ذهنی بالعرض و بالتبع و حیثیة نفس حصوله فی الذهن ای تصور العقل اياه مع قطع النظر عن متبوعه فهو بهذه الحیثیة موجود ذهنی مستقل .

ان‌قلت : کیف یکون العالم والممکن من‌الموجودات بالعرض والتبع مع ان لهما مصادیق‌فی‌الخارج ، قلت : ان‌مفهوم العالم ومفهوم‌الممکن لیس‌لهمامصداق فی‌الخارج اصالة واستقلالا اذلوکان کذالك لزم ان‌یکون فی‌الخارج زید و علم و عالم ولیس کذالك بالضرورة اذلیس فی‌الخارج الا زید وعلم ، نعم‌بعد ان‌اعتبر قیام احدهما بالاخر فی‌الخارج یتحقق فی‌الخارج مرکب هو مصداق العالم فمصداق

العالم انما تحقق في الخارج بعد الاعتبار وهذا هو المصداق التبعي وبالعرض و كذا الممكن الا انه يعتبر قيام الامكان بالانسان في الذهن هذا بيان العرضيات

واما الذاتيات اي الكليات الطبيعة فهي موجودات بالعرض وبالتبع ايضا لوجود الاشخاص لانها موجودة بالذات والاستقلال في الخارج لان من المعلوم انه ليس لزيد الذي هو شخص من الانسان وجود بالذات في الخارج ولطبيعي الانسان وجود اخر بالذات فيه غير وجود الشخص بل ههنا وجود واحد للشخص بالذات ولطبيعي الانسان بالعرض والتبع ، نعم له وجود بالذات ذهنا اذا وقع فيه كما قلنا في مفهوم العالم ، مع انه لو كان له وجود في الخارج بالذات وللطبيعي وجود اخر لم يحمل عليه لوجوب الاتحاد من جهة الوجود بين الموضوع والمحمول كما مر في المسالة السابقة واني احسب حسبانا قريبا من العلم ان النافين لوجود الطبيعي في الخارج على انه غير موجود فيه بالذات والاصالة وعلى هذا فالنزاع لفظي لان النافين ينفون الوجود بالذات والمثبتين يثبتونه بالعرض فمن المثبتين ان وجد من يثبت بالذات فهو على ضلال بعيد لما عرفت ، الا ان الظاهر من استدلال بعض القائلين بوجود الطبيعي في الخارج انه موجود مستقل فيه حيث قال : ان الطبيعي جزء من الشخص والشخص موجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج لكنه خطا لان الطبيعي ليس جزء خارجيا بل هو جزء عند تحليل العقل كما نبه عليه شارح المطالع مفصلا .

واما الامور الاعتبارية كالامكان والوجوب و اللزوم و الاتصاف و كذا اعدام الملكات كالعمى والجهل فهي موجودات بالعرض ايضا كما مثل به الشارح العلامة رحمه الله وهي كالعرضيات ينظر الى متبوعاتها فان اياً منها موجود خارجي فتابعه موجود خارجي بالعرض واياً منها موجود ذهني فتابعه موجود ذهني بالعرض .

والحاصل ان الذاتيات والعرضيات و كذا الاعتباريات واعدام الملكات كلها موجودات بالعرض الا ان بينهما فرقا هو ان الذاتيات و العرضيات تحمل على الموضوعات واما الاعتباريات واعدام الملكات لاتحمل الا بعد الاشتقاق .

تنبيه : يمكن ان يكون مفهوم تابعا لشيء ومتبوعا لاخر كالامكان فانه تابع

للماهية وجزء متبوع لمفهوم الممكن كمامر .

تنبيه‌آخر : قدظهر مما ذكرنا انه‌يمكن ان‌يكون‌شيء واحد موجودا ذهنيا بالذات‌وموجودا خارجيا بالعرض .

قوله : **واما الموجود فی‌الكتابة والعبارة فمجازی** - علاقة المجاز هی الدلالة فانه يطلق‌على‌لفظ زيدانه‌زيد باعتبارانه‌دال عليه‌وكذالك نقش‌زيد ، والفرق بن الموجود بالعرض والموجود المجازی‌ان‌الاول موجود بنفس الوجود المنسوب الى المتبوع‌كالانسان فانه موجود بنفس‌الوجود المنسوب‌الى‌الشخص واماالموجود المجازی فانه موجود بغيرالوجود الذی تجوز عنه كزيد مثلا فانه موجود بوجود وماتجوز عنه كلفظه اونقشه موجود بوجود آخر .

ثم‌ان فی كلام الشارح رحمه‌الله كبعض كتب المصنف رحمه‌الله ان‌هذه‌الاربعة من‌حيث الدلالة مترتبة بمعنى ان‌الكتابة دالة على‌العبارة وهی على‌مافی‌الذهن‌وهو على‌الخارج ، وفيه‌بحث هوان‌الكتابة‌لها حيثيتان حيثية الدلالة وحيثية التبعية‌للفظ فی‌الدلالة فهی من‌الحيثية الاولی فی‌عرض العبارة تدل‌على‌مافی‌الذهن ومن‌الحيثية الثانية فی‌طولها تدل‌عليها اولا ثم‌بتبعها تدل على‌مافی‌الذهن ، توضيح‌ذالك : ان الاصل فی‌الدلالة على مافی‌الاذهان والذی وضع اولاالذالك هواللفظ ثم‌العقلاء راوا ان‌ذالك لاينفع من‌كان غائبا بعيدا فوضعوا الكتابة مطابقة للعبارة لينتفع الغائب كما ينتفع الحاضر المشافه فاذا لوحظ هذا التفرع والتبعية للكتابة عندالنظر فيها للاطلاع على المعنى فهی فی‌طول العبارة‌تدل‌عليها ثم بواسطتها تدل على‌مافی‌الذهن واما اذالم‌يلاحظ فهی فی‌عرض العبارة تدل‌عليه بلاواسطة فيها .

المسالة الاربعون

(فی‌ان المعدوم لايعاد)

قول المصنف : **والمعدوم لايعاد** - معنى اعادة المعدوم هو ان يكون الشیء موجودا فی‌زمان ثم‌عدم بكليته فی‌زمان ثان ثم وجدبجميع خصوصياته‌التی

كانت له في الزمان الاول في زمان ثالث وهذا المعنى هو الذى ادعاه الحكماء و كثير من المتكلمين امتناعه وقوم آخرون منهم قالوا بجوازه زعما منهم ان المعاد الجسمانى متوقف عليه وليس كذالك لما ياتى فى مبحث المعاد انشاءالله تعالى .

قوله : لامتناع الاشارة الخ ـ هذا قياس اقترانى صورته : المعدوم يمتنع الاشارة اليه لان الاشارة انما هى الى الامر الموجود المتميز عن غيره ومايمتنع الاشارة اليه لايصح ان يحكم عليه بشىء لان الحكم يستدعى الاشارة الى المحكوم عليه فالمعدوم لايصح عليه الحكم بشىء فلايمكن ان يحكم عليه بانه يمكن ان يعود.

ان قلت : اولا ان الصغرى ممنوعة لان المعدوم فى الخارج لايمتنع الاشارة اليه مطلقا لجواز الاشارة العقلية اليه وهذا يكفى فى صحة الحكم .

وثانيا ان القوم نوقضوا بالكبرى بانها لو كانت صحيحة فليس لهم ان يحكموا على المعدوم بامتناع العود ويقولوا : المعدوم لايعاد .

وثالثا لو قطع النظر عن الاشكالين فغاية هذا الدليل امتناع الحكم عليه بصحة العود ولايستلزم ذالك امتناع العود فى الواقع لان امتناع الحكم كماذكر فى الاستدلال لاجل امتناع الاشارة الى الموضوع .

قلت : هذه الاشكالات التى تسلم الشارح العلامة اولها و ثانيها دعت صاحب الشوارق الى صرف ظاهر كلام المصنف الى غيره مما ذكر فى كتابه فليراجع الطالب وعسى ان يكون قد ترك الحكيم السبزوارى رحمه‌الله ذكر هذا الدليل لذالك .

قول الشارح : وهذا ينتقض الخ ـ اشارة الى الاشكال الثانى .

قوله: و التحقيق هنا ان الحكم الخ ـ اشارة الى الاشكال الاول .

قوله : هو المبتدء بعينه ـ اى الموجود المفروض فى الزمان الاول .

قوله : و تخلل النفى بين الشىء الواحد ونفسه غير معقول ـ اى مستحيل لان فرض الموجود فى الزمان الثالث ذالك الموجود فى الزمان الاول بعينه حتى يصدق الاعادة يستلزم كونهما شيئا واحدا وتخلل العدم يخرجه عن الوحدة ويصيره اثنين و كل اثنين يكون كل منهما غير الاخر فلايكون هو ذاك بعينه فلم يتحقق الاعادة

بل وجد في الزمان الثالث شيء غير ماكان موجودا في الزمان الاول والحاصل ان الاعادة يستلزم ان يكون الواحد من حيث هو واحد اثنين وهو مستحيل فهي مستحيلة .

قوله : لم يبق فرق بينه وبين المبتدأ – المراد بالمبتدأ ههنا المستأنف اى الذى فرض ان يوجد في الزمان الثالث ابتداء لا بالاعادة .

قوله: فانا اذا فرضنا الخ – في التقرير خلل لان فرض السوادين الموجودين معاينا في فرض وحدة المحل لان فرض وحدة المحل يخرجهما عن اثنين لامتناع اجتماع المثلين في محل واحد .

وحق التقرير ان يقال : انا اذا فرضنا سوادين احدهما معاد والاخر مبتدأ وجدا على التعاقب في محل واحد كان فيه سواد فانعدم لم يكن بينهما فرق في ان يكون احدهما المعين معادا والاخر مستأنفا دون العكس ولم يكن نسبة احدهما الى السواد السابق اولى من نسبة الاخر اليه لانهما من جهة الماهية و المحل و غيرهما واحد بالفرض وسبق احدهما على الاخر في الوجود لا يقتضي اولوية النسبة .

قوله : الا ان احدهما الخ – يعني بحسب الفرض على القول بجواز الاعادة .

قوله : لم يسبق عدمه وجوده – اى العدم المتخلل بين الوجودين .

قوله : لكن هذا الفرق باطل الخ – اى ليس للقائل بالجواز ان يدعى هذا الفرق الا على القول بثبوت الماهيات في العدم كما عليه جماعة من المعتزلة ولكن هذا القول باطل لما تقدم في المسالة الحادية عشرة .

بيان ذالك : انا اذا قلنا : ان للماهية ثبوتا غير الوجود في حال العدم امكن ان نفرق ونميز بين السواد المعاد وبين المستأنف بان يكون المعاد هو الموجود الذى عدم وبقيت ماهيته ثابتة ثم قبلت الوجود ثانيا والمستأنف هو ماهية السواد التى قبلت الوجود ابتداء والحاصل ان الاعادة ينافي الانعدام بالكلية واما اذا بقي من الموجود الاول شيء امكن تصور الاعادة كالجسم اذا كان ابيض ثم زال عنه البياض في الزمان الثاني ثم عرض عليه البياض في الزمان الثالث امكن ان يقال : ان هذا الابيض هو ذاك الابيض الاول فاذا كان نسبة الوجود الى الماهية كنسبة البياض الى الجسم امكن

ان يقال : ان هذا الموجود هو ذاك الموجود الاول لبقاء ماهيته لكن هذا القول باطل فهذا الفرق منتف .

قوله : فيكون المبتدأ معادا ـ المراد بالمبتدأ ههنا الموجود في الزمان الاول .

المسالة الحادية والاربعون

(في قسمة الموجود الى الواجب والممكن)

قول الشارح : المسالة الحادية والاربعون ـ ان صاحب الشوارق عد هذه المسالة والتي بعدها مسألة واحدة وقال : هي في انقسام الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا كالبحث عن اقسام الجواهر والاعراض الممكنة فانه سياتي في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها و احوال الواجب سياتي في المقصد الثالث .

قوله : من حيث هو وجود مطلق ـ يعني مع التقيد بقيد الاطلاق فان هذا القيد يمنعه من التقيد بالوجوب او الامكان فلا ينقسم .

قوله : بل يؤخذ الشيء الخ ـ اى يؤخذ المقسم لا بشرط من كل قيد حتى يكون قابلا للقيود التي باضافة كل منها يصير قسما .

المسالة الثانية والاربعون

(في البحث عن احوال الممكن من حيث هو ممكن)

قول الشارح : في البحث عن الامكان ـ قد مر في كلام صاحب الشوارق ان في هذه المسالة يبحث عن الممكن من حيث هو ممكن لا عن نفس الامكان فانه قد مضى في المباحث السالفة ولعل الشارح العلامة رحمه الله اراد من الامكان ذالك ولا يخفى ان ثاني الاحكام الثلاثة المذكورة في هذه المسالة حكم لنفس الامكان .

قوله : وهو الحکم باحدهما او بما یشترط فیه احدهما - یعنی ان الحکم الذی یلاحظ الوجود اوالعدم لموضوعه هوحکم بالوجود کقولنا : الانسان موجود اوبالعدم کقولنا : العنقاء معدوم اوحکم بمایشترط فیه الوجود کقولنا : الانسان کاتب اوالعدم کقولنا : الانسان لیس بطائر فان الکتابة والطیران فی هاتین القضیتین یضاف الیهما الوجود والعدم ای الحکم فیهمابوجود الکتابة وعدم الطیران علی الموضوع

ان قلت ان الموضوع یجب ان یکون لابشرط بالنسبة الی المحمول مطلقا لان اشتراط الموضوع بوجود المحمول یستلزم اجتماع المثلین وبعدمه یستلزم التناقض فکیف قول الشارح العلامة رحمه‌الله : ان الموضوع اذاکان محموله الوجود اوالعدم اومایشترط فیه احدهما لوحظ فیه احدهما ، قلت : مراده باللحاظ لحاظه فی ظرف الواقع بمعنی ان المحمول اذاکان من صفات نفس الماهیة کالامکان لم یحتج الموضوع فی اتصافه بتلک الصفة الی الوجود اوالعدم و امااذاکان من الصفات التی لاتکون للماهیة الا فی ظرف وجودها اوعدمها فلابد ان یتصف الموضوع به فی الواقع واما بحسب الذهن فالموضوع لایلاحظ له من المحمول شیء .

قوله : وذلک لان القسمة - اشارة الی اندفاع السؤال المذکور فی کلامه.

قول المصنف : ثم الامکان قد یکون الة الخ - اعلم ان فی الاشیاء مایکون الة لغیره والالة هی مایقع به التاثیر من دون ان یکون واسطة فیه اومایتعرف به المدرک حال مدرکه ذاتا اوصفة والاول کالقدوم والمراة والثانی کالصور الواقعة من الاشیاء فی النفس والثالث کالمعانی النسبیة ، ومن خصوصیات الالة مطلقا انها غیر ملحوظة بذاتها مادامت الة ای مادام الفاعل یفعل بها اوالمدرک یتعرف بها حال المدرک ، وان کان من شانها ان تلاحظ بنفسها وهی حینئذ لاتکون الة بالفعل ، و من خصوصیاتها ایضا ان الفاعل اوالمدرک لایقدر ان یحکم علیها مادامت الة بحکم من احکامها من انها جوهرا وعرض ، اصیل اواعتباری ، موجود بالذات اوبالعرض ، جسم اوغیر جسم ، علی ای شکل من الاشکال اوعلی ای وصف من الاوصاف وغیرها من الاحکام لان

المحكوم عليه بای حکم کان یجب ان یکون ملحوظا بنفسه .

ثم ان کان مغنی من المعانی کالامکان الة لتعرف حال من احوال شیء حیث یکون الة لتعرف حال الماهیة بالنسبة الی الوجود وکالابتداء والانتهاء حیث یکونان التین لتعرف حال السیر مثلا و کالظرفیة حیث تکون الة لتعرف ماوقع فیه شیء وکالعلیة حیث تکون الة لتعرف ماصدر منه شیء فهو مادام الة حیث لایکون ملحوظا بنفسه بل بالتبع ولایمکن ان یحکم علیه بشیء من الاحکام یکون من المعانی الحرفیة فالمعنی الحرفی هو المعنی الاسمی اذا صار الة وملحوظا تبعا لتعرف حال المتبوع ، ولصاحب الشوارق فی هذا المقام تفصیل یزید لهذا المطلب توضیحا .

وایراد المصنف هذا الکلام لدفع اشکال اورد علی اتصاف الماهیة بالامکان وهو ان الماهیة لو اتصفت بالامکان لاتصف الامکان بالوجوب ضرورة امتناع انفکاك الامکان عن ماهیة الممکن ولکان ذالك الوجوب متصفا بوجوب اخر وهکذا ویلزم التسلسل فی الوجوبات وهو باطل وملزومه الذی هو اتصاف الماهیة بالامکان باطل ایضا ، والجواب کما بین الشارح العلامة رحمه‌الله ان الامکان حین کونه ملحوظا تبعا والة لتعرف حال الماهیة لایکون محکوما وموصوفا بالوجوب ولاغیره من الاوصاف والاحکام فلایلزم التسلسل وحین کونه ملحوظا بذاته یکون متصفا بالوجوب للماهیة وبالامکان فی نفسه وبغیرهما من احکامه ولکن هذا الوجوب لیس متصفا و محکوما بوجوب آخر لانه غیر ملحوظ بذاته ایضا فاذا لوحظ بنفسه یکون له وجوب آخر وهکذا فیتسلسل لکن هذا ینقطع حین لایکون احد الوجوبات الواقعة فی السلسلة ملحوظا بذاته .

قول الشارح: ولاینظر فیه من حیث ینظر الخـ عطف علی قوله : الة للتعقل

قوله : فیماهو الة لتعقلهـ الضمیر المرفوع یرجع الی الشی والضمیر المجرور یرجع الی الموصول .

قوله : بل انماینظر به ـ ای انما ینظر به فیما هو الة لتعقله .

قوله : فالامکان من حیث هو امکانـ یعنی من حیث هو امکان للماهیة والة

لتعرف حالها .

قوله : لایکون حینئذ امکانا ـ ای لایکون امکانا للماهیة و الة لتعرف حالها .

قوله : وهکذا جمیع الاعتبارات العقلیة ـ قال صاحب الشوارق فی توضیح هذا المطلب : وهذا الشك مع جوابه یجریان فی جمیع المفهومات التی یتکرر نوعها بمعنی انه اذا فرض وجود فرد منها انفرض وجود فرد اخر کاللزوم مثلا فیقال لولزم شیء شیئا لزم لزومه و کذاك لزوم لزومه و هکذا حتی یتسلسل اللزومات والالزم جواز الانفکاك بین اللازم والملزوم ویجاب بان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حیث انه حالة بین اللازم والملزوم و بهذا الاعتبار الة لتعرف حالهما ولیس من هذه الجهة بمحکوم علیه بشیء من الاحکام وثانیهما من حیث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة یحکم علیه بانه یجب لزومه للازم و هکذا حتی ینقطع الاعتبار فجمیع امثال هذه الامور یجب کونها اعتباریة لئلا یلزم التسلسل فی الخارج وینقطع بانقطاع الاعتبار .

ثم قال : اعلم ان معنی کون الشیء کاللزوم مثلا اعتباریا لیس انه باختراع العقل لیلزم انه لو لم یعتبره العقل اوفرض عدم عقل و ذهن لم یکن متحققا فیتحقق الانفکاك بل معناه کون موضوع ما فی نفس الامر بحیث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم المحمول فانك قدعرفت مرارا ان انتفاء مبدء المحمول فی ظرف لایستلزم انتفاء الحمل فیه انتهی .

ومراده بالحمل حیثیة اتصاف الموضوع بالمحمول لاعروضه علیه فان العروض فی ظرف یستلزم وجود العارض فیه کما عرفت فی اخر المسالة الثالثة و قوله : لیس انه باختراع العقل ای لیس من الفرضیات الوهمیة والمخترعات العقلیة بمعونة التخیل التی لیس لها فی الخارج حقیقة ولامنشا لانتزاعها و اعتبارها بل له منشأ الانتزاع والاعتبار فی الخارج وقدمر فی احد التنبیهین المذکورین فی اواخر المسالة السابعة والثلاثین مایوضح ذالك .

فان قلت: كيف يكون الامكان مثلا الة لتعرف حال الماهية بالنسبة الى الوجود وكذا كيف يكون الصورة الذهنية الة لملاحظة ذى الصورة والالة لابد ان تكون ملحوظة قبل الفعل والادراك حتى بها يفعل الفاعل ويدرك المدرك مع ان الامكان متأخر فى الواقع و اللحاظ عن الماهية لانه منتزع منها والصورة الذهنية ايضاً متاخرة عن ذى الصورة لانها مأخوذة منه وليعتبر ذالك بالمنشار فان النجار اذا اراد نشر خشب التفت اولا اليه ثم يتوجه الى الخشب فيأخذ فى نشره .

وايضا كيف يكون الامكان الة لتعرف حال الماهية مع انه لابد ان يغاير الالة ذا الالة والامكان نفسه من احوال الماهية وهذان الايرادان ياتيان فى نظائر الامكان .

قلت : ان المنشار يلاحظ قبل الفعل وليس فى هذا اللحاظ الة لان الفاعل ليس فاعلا حين هذا اللحاظ حتى يكون هو الة لان المراد بالالة فى هذا المقام ليس ماله شان ذالك بل ماهو الة بالفعل فاذا اخذ الفاعل فى الفعل فهو الة ولكنه ليس حينئذ ملحوظا بالذات بل الملحوظ بالذات هو الفعل وهو ملحوظ بالتبع فمايكون ملحوظا قبل الفعل لايكون الة وان كان له شان ذالك وكذا الكلام فى الصور الذهنية والامكان ونظائره فانها لو لوحظت من قبل فليست فى هذا اللحاظ بالات فقولك : والالة لابد ان تكون ملحوظة قبل الفعل والادراك من باب اشتباه ما بالقوة بما بالفعل فان مايلاحظ قبل الفعل والادراك فهو ملحوظ بالاستقلال وليس هو الة بالفعل ، واما تأخر الامكان و نظائره و الصور الذهنية عن مناشى انتزاعها و عن ذوى الصورة بدليل الاخذ والانتزاع فلاينافى تقدمها بان تكون مختزنة فى النفس ثم يلاحظها العقل عند تعرف الاحوال .

واما الجواب عن الاشكال الثانى فان نفس الامكان وان كانت من احوال الماهية ولكن المقصود فى هذا التعرف هو ان الامكان هل هو ثابت لهذه الماهية ام لا فالعقل ينظر الى ماهية اراد تعرف حالها فيقيسها الى الوجود وعنده الالات الثلاث الوجوب والامكان و الامتناع فيعرف ان الماهية باى منها تكيفت نسبة الوجود اليها و كذا نظائر هذه الامور .

قول المصنف :وحكم الذهن الخ _ كما فی قولنا مثلا : الانسان ممكن .

قوله: لما فی العقل _ ای العقل الفعال الذی هو نفس الامر عند المصنف علی ما نقل الشارح العلامة عنه فی المسالة السابعة والثلاثين .

قول الشارح : قدتقدم مواضع الخ _ فی المسالة السابعة والثلاثين .

قوله: علی ماتقدم _ فی المسالة السادسة والعشرين و كلام المصنف نتيجة لمقدمتين مذكورتين فی تينك المسالتين احداهما قوله : والثلاثة اعتبارية والاخری قوله : ويكون صحيحه باعتبار المطابقة لما فی نفس الامر .

المسالة الثالثة والاربعون

(فی ان الحكم بحاجة الممكن الی المؤثر ضروری)

قول المصنف: وخفاء التصديق الخ _ يعنی و عروض الخفاء علی التصديق لخفاء كل التصورات اوبعضها غير قادح فی كون التصديق بديهيا ضروريا لان التصديق الضروری هوالذی لايحتاج الی شیء بعد تصور الاطراف ، والخفی فی قولنا: الممكن محتاج الی المؤثر هو الموضوع فان الممكن له حيثيات والحيثية التی تستتبع هذا الحكم هی حيثية عدم اقتضائه للوجود والعدم وعدم الاولوية والترجح من قبل نفسه وتصورهذه الحيثية للممكن حتی يحكم العاقل عليه بالاحتياج المذكور من دون استدلال يتوقف علی نظر والتفات .

قول الشارح: هذاجواب عن سؤال الخ _ تقريره علی نحو اوضح : ان الممكن لواحتاج الی شیء لكان ذالك الشیء متصفا بالموثرية فيه ولكن التالی باطل فلاشی من الممكن محتاج الی شیء ، اما الملازمة فظاهرة و اما بطلان التالی فان المؤثرية اماوصف ثبوتی واما وصف عدمی اما كونها وصفا عدميا فباطل لانها نقيض اللامؤثرية وهی وصف عدمی فلابدان يكون نقيضها وجوديا فالمؤثرية ثبوتية وحينئذ فاما ان تكون وصفا خارجيا اووصفا ذهنيا و كونها وصفا ذهنيا باطل لانها لوكانت وصفا ذهنيا من دون ان يكون فی الخارج مايطابقه لزم الجهل المركب لان الجهل

المركب صورة ذهنية من دون ان يكون لها فى الخارج مايطابقها و لانها ثابتة قبل الذهن ولانها صفة المؤثر ويستحيل ان تكون قائمة بالذهن الذى هو غير المؤثر لان صفة الشيء قائمة به لابغيره ، و كونها وصفا خارجيا باطل ايضا لانها ان كانت صفة خارجية فاما ان تكون ممكنة اوواجبة و كونها واجبة باطل لانها وصف و كل وصف محتاج الى الموصوف ولاشيء من المحتاج بواجب فلم يبق الا ان يكون وصفا خارجيا ممكنا ولكنه باطل ايضا لانها اما نفس الموثر او نفس الاثر اوامر ثالث غيرهما والاولان باطلان لانها نسبة بينهما والنسبة غير المنتسبين فيتعين الثالث ولكنه محال ايضا للزوم التسلسل لان الموثرية حيث تكون وصفا خارجيا ممكنا تحتاج الى مؤثرية اخرى من ذالك المؤثر فى الاثر او من موثر اخر والكلام فى هذه المؤثرية الاخرى كالكلام فى المؤثرية الاولى وهكذا فيلزم التسلسل و هو باطل وملزومه ايضا باطل فكون الشيء متصفا بالمؤثرية باطل لبطلان جميع انحائها المتصورة ، مع انا لواغمضنا عن بطلان التساسل فهو غير معقول فى المقام لان توالى افراد السلسلة بحيث يكون كل منها مؤثرا فى تاليه واجب فى التسلسل ولكن التوالى ههنا غير معقول لان كل مافرض تاليا للاخر لايكون تاليا له لان التاثير متوسط ولوفرض التاثير متلواله لكان معلولا له ولكان تاثير اخر متوسطا بينهما و هكذا فلايتصور متلوية فرد لاخر حتى يتحقق التوالى .

والجواب ان الموثرية وصف عقلي يعتبره العقل عند تعقل صدور الاثر عن المؤثر لاانها وصف خارجى لانها ليس لها فى الخارج فرد يطابقها ، وقول المغالط: انها لوكانت وصفا ذهنيا لزم الجهل المركب مغالطة عجيبة لان الجهل المركب انما هو فى التصديق لاالتصور فانه لوحصل تصديق فى الذهن ولم تكن نسبة القضية مطابقة لما فى نفس الامر اوالخارج فهو جهل مركب فحصول صورة المؤثرية فى الذهن عند التفات العقل الى صدور الاثر من الموثر من دون ان يكون لها مايطابقها فى الخارج لايستلزم جهلا مركبا والايلزم ان يكون تصور كل امر اعتبارى جهلا مركبا ، نعم لوحكمنا بان لهذه الصورة الذهنية مطابقا فى الخارج فهذا الحكم جهل

مرکب کما ارتکبه هذا المغالط ، و من هذا یظهر فساد قوله : ولانها ثابتة قبل الذهن ، لان الثابت قبل الذهن فی‌الخارج هومنشأانتزاع هذا الامرالاعتباری‌وهو ذات المؤثر التی لو عقلها عاقل بهذه الحیثیة ای حیثیة اضافة الاثر الیها وصدوره عنها ینتزع منه وصف المؤثریة ، واما قوله : ویستحیل قیام صفة الشیء بغیره فهو حق ولکن مانحن فیه لیس من ذالك فی‌شیء لان صفة المؤثریة لیست قائمة فی الخارج بذات المؤثر بل هی منشأ انتزاعها وقائمة بها فی النفس وعارضة علیها فی الذهن کسائر الامور الاعتباریة فلیس هذا امرا بدعا ، فاذا ثبت انها امر اعتباری لیس لها ثبوت الاذهنا فالتسلسل ینقطع بانقطاع الاعتبار کما فی‌سائرالاعتباریات .

قوله : بعض المغالطین ــ هو الفخر الرازی اورد هذا ومابعده فی بعض کتبه من قبل المنکرین لحاجة الممکن الی الموثر وان‌کان هو نفسه لیس‌ذالك من‌مذهبه لانه قائل بصانع هوصانعه فی‌وهمه .

قوله : ممکنا محتاجا الی‌المؤثر فی ذالك‌الاثر ــ خبرلکانت ، والاولی‌ان یقال : ممکنة محتاجة الی‌المؤثر فی‌ذالك الاثر اوموثر اخر .

قوله : فان کانت وصفا ثبوتیا الخ ــ لواتی بالکلام هکذا : وهی لیست وصفاثبوتیافی‌الذهن‌لانهاان‌کانت کذالك‌من غیرمطابقةالخارج‌لزم‌الجهل‌لاستقام امر العطف فی‌قوله : ولانها ثابتة فی‌الذهن .

قوله : ویستحیل ــ عطف علی ثابتة ، ای ولانها یستحیل قیام صفة الشیء بغیره ولوکانت هی امرا ذهنیا لکانت قائمة بالذهن مع‌ان‌موصوفه الذی هوالمؤثر یکون فی الخارج .

قوله: وان کانت بمطابقةالخارج‌الخ ــ عطف علی فان کانت وصفا ثبوتیا ، یعنی وان‌کانت الموثریة وصفا ثبوتیا فی‌الذهن مع مطابقة الخارج‌اوکانت ثابتة فی الخارج لزم التسلسل ، ولایخفی ان‌مآل طرفی‌التردید ای کونها مع‌مطابقةالخارج وکونها ثابتة فی‌الخارج الی‌شیء واحد فلاتغفل .

قوله: ان‌کون الشی بحیث‌لوعقله‌الخ ــ ای‌ذات المؤثر التی هی منشأ لان

ينتزع منه العقل عنوان المؤثرية هى الحاصلة الموجودة قبل الأذهان لاوصف المؤثرية الذى يحصل فى العقل باعتباره وانتزاعه .

قول المصنف : والموثر يوثر الخ ـ تقرير السؤال على وجه آخر : ان المؤثر امايؤثر فى الاثر حال وجوده فهو تحصيل للحاصل واماحال عدمه فهواجتماع النقيضين و كلاهما محال فتأثير المؤثر محال ، والجواب انك ان اردت من الحال زمان الوجود والعدم فنختار ان تاثير المؤثر فى حال الوجود ، وقولك : هو تحصيل للحاصل ممنوع لان التحصيل فيمانحن فيه هوالايجاد والحاصل هوالوجود و هما مقارنان بحسب الزمان بمعنى ان ابتداء الايجاد هوابتداء الوجود فالتاثير منطبق على الاثر من حيث الزمان ويصح ان يقال انه فى زمانه و هذا مراد الشارح العلامة بقوله : لان العلة مع المعلول بهذه الصفة . وان اردت من الحال تقيدالاثر بالوجود اوالعدم فنقول : ان ذالك مستحيل للزوم احد المحالين المذكورين ولكن القسمة غير حاصرة لان للاثر حالة ثالثة وهى كونه من حيث هو هو لابشرط الوجود ولابشرط العدم .

قول الشارح : فالكلام فيه كالكلام فى الاول ـ يعنى فالكلام فى التاثير كالكلام فى الاثر اذ كما انه لا اثر فى حال العدم كذالك لاتاثير فى حاله بل عدم الاثر فى حال العدم لاجل عدم التاثير .

قوله : وان اردت به مقارنة الموثر الخ ـ يعنى ان اردت ان للعلة معية ذاتية بالنسبة الى المعلول وهذا يرجع الى ماقررنا من تقيد المعلول بالوجود عندالتاثير فذالك مستحيل لان العلة لها تقدم ذاتى على المعلول فلولم يكن لها تقدم ذاتى عليه بل كانا معاً ذاتا لزم ان يكون المعلول حاصلا من دون تاثيرها فيه وحينئذ فاما ان تؤثر العلة فيه فهو تحصيل الحاصل واما ان لاتؤثر فيه فهوخلف لان ما فرض علة له ليس بعلة له .

قوله : فلان كل مابالغير الخ ـ توضيحه ان معنى تاثير الموثر فى الماهية هو جعل الماهية ماهية فلوكانت الماهية بتأثير الغير ماهية لزم ان لاتكون عند

ارتفاع ذالك الغير ماهية لكن ذالك محال لان الماهية ماهية يستحيل ان تكون غير ماهية سواء كان غيرها ثابتا اومرتفعا ، وسر ذالك ان سلب الشيء عن نفسه محال وذالك لانا اذا قلنا : الماهية صارت لاماهية بارتفاع الغير وجب ان يكون موضوع هذه القضية ثابتا فى الخارج اوفى الذهن حتى يحكم عليه بهذا الحكم ولكن لاتحقق له حال هذا الحكم عليه لاخارجا لانها صارت فى الخارج ليسا وعدما ولافى الذهن لان العقل حين هذا الحكم يحكم بارتفاع نفس الموضوع اذ المحمول المسلوب هو نفس الموضوع بخلاف مااذاقلنا : الماهية ليست موجودة اوهى معدومة فان نفس الموضوع محفوظة فى الذهن ويرتفع عنها الوجود اويحكم عليه بالعدم كماياتى ذالك عن قريب فى كلام الشارح ، ولايخفى انه لااحتياج الى هذا الاستدلال فى بيان استحالة سلب الشيء عن نفسه لانه ضرورى غيرمحتاج فى تصديقه الى شى .

قوله : حال الحكم عليها بالعدم ـ اى بعدم كونها ماهية بسبب ارتفاع الغير كمابينا .

قوله : فلانه يلزم منه ارتفاع الوجود الخ ـ ياتى المحال المذكور فى الفرض السابق بعينه فى هذا الفرض لان معنى تاثير المؤثر فى الوجود هو جعله وجودا .

قوله: فلايكون اثرا ـ اى لايكون مجعولا فى الخارج .

قوله: وتقرير الجواب الخ ـ توضيحه انا نختار ان التاثير فى الماهية ولكن لابجعلها ماهية جعلا مركبا لانه اثبات الشيء لنفسه وعند ارتفاع الجاعل يلزم سلب الشيء عن نفسه كماقلت ولابجعلها موجودة جعلا مركبا بان يكون هنا ماهية ثم يجعلها المؤثر موجودة بل بجعلها جعلا بسيطا يتبعه وجوب لاحق ، ومعنى الجعل البسيط ان الماهية تصدر من العلة الى الخارج وبعد صدورها موجودة واجبة بوجوب لاحق هو الضرورة بشرط المحمول التى لاتخلو قضية فعلية منها كمامر فى المسالة الحادية والثلاثين ووجود الماهية ووجوبها امران منتزعان من الماهية الصادرة ومع هذا الوجوب يمتنع تاثير المؤثر فيها بان يجعلها موجودة لانه تحصيل الحاصل .

قوله: وعند فرض الماهية ـ اى عند فرضها مجعولة بالجعل البسيط .

قوله : سابقا على وجوده ـ اى على وجود الماهية وتذكير الضمير باعتبار كونها اثرا وكذا فى غير هذا الموضع .

قوله: ذكر فى المنطق ـ و ذكر ايضا فى هذا الكتاب فى المسالة الحادية والثلاثين .

قوله: و الغلط ههنا الخ ـ دفع دخل هو لو قال الغالط المغالط : انكم قلتم: ان الوجوب لاحق بالماهية عند صدورها و مع هذا الوجوب لايمكن تاثير المؤثر فيها مع ان المذكور فى قول الحكماء الشيء مالم يجب لم يوجد وهذا يدل على اشتراط الوجود بالوجوب فكيف يكون الوجوب لاحقا بالماهية الموجودة ، والجواب ان مرادهم به هو الوجوب السابق وانتم اشتبهتموه باللاحق .

قوله: على المعنيين ـ معنى الوجوب السابق هو تمامية العلة بحيث يستلزم المعلول او كون المعلول بحيث يلزم من العلة التامة ومعنى الوجوب اللاحق هو ضرورة الثبوت .

قوله : و قولنا عدمت الماهية الخ ـ دفع دخل هو لو قال قائل : ما الفرق بين قولنا : الماهية صارت لاماهية ، وقولنا : الماهية صارت معدومة حيث حكمتم باستحالة الاول آنفا وتحكمون بعدم استحالة الثانى ، والجواب ان الاول يمتنع بقاء موضوعه فى الذهن والخارج فيمتنع الحكم بخلاف الثانى فان الموضوع باقية فى الذهن حال الحكم .

قوله: وكذا البحث فى حصول الوجود من موجدهـ اى القائل باصالة الوجود وانه المجعول اولا وبالذات يجيب مثل جوابنا بان التاثير يكون فى الوجود بجعله جعلا بسيطا .

قوله : لم يتعلق ذالك الخ ـ هذا خبر لمن فى قوله : و من يجعل ان كانت موصولة اوجزاء لها ان كانت شرطية وعلى اى منهما يحتاج الى عائد وليس فى كلامه ، والتقدير : ومن يجعل الخ لم يتعلق التاثير على قوله بموصوفية الماهية بالوجود

لان الموصوفية امر اضافی اعتباری ینتزع من اتصاف الماهية بالوجود .

قوله : ولایلزم من ذالك ماذكروه من المحال - یعنی لایلزم من هذا القول ذالك المحال الذی ذكروه فی الفرض الثالث الذی هو فرض كون التاثير فی الموصوفية لان مراد القائلين بثبوت المعدوم وهم طائفة من المعتزلة بتأثير المؤثر فی الموصوفية هوضم الوجود الی الماهية المعدومة الثابتة فی الازل الذی يوجب انتزاع الموصوفية من الماهية الموجودة فلايتوجه الاشكال الی واحد من هذه الاقوال الثلاثة .

قول المصنف: علی مامر - فی المسألة التاسعة عشرة ومر هنامايفيد فی توضيح ما فی هذا المقام .

المسالة الرابعة والاربعون

(فی ان الممكن الباقی محتاج الی المؤثر)

قول المصنف : لوجود علته - ای علة الافتقار الی المؤثر وهوالامكان .

قول الشارح: وبالجملة كل من قال الخ - امامن قال ان علة الاحتياج الی المؤثر هو الحدوث اوهوشرطا اوشطرا فله ان يقول : ان الممكن فی بقائه لايحتاج الی المؤثر لان علة الافتقار التامة قدانتفت بمضی الحدوث ، وقدمر بطلان هذا القول فی المسالة التاسعة والعشرين .

قول المصنف :ولهذا جاز استناد الخ - ای ولان علة الافتقارالی المؤثر هو الامكان جاز استناد القديم الممكن الی المؤثر ولكن ذالك المؤثر يكون موجبا لامختارا لما ذكر فی الشرح .

المسالة الخامسة والاربعون

(فی نفی قديم ثان)

قول المصنف : ولاقديم سوی الله تعالی لماياتی - ای لاقديم مطلقا ذاتيا

اوزمانيا سوى الله الواجب الوجود تعالى لما ياتى فى المسالة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثانى من حدوث الاجسام ولواحقها وان ماسوى الله تعالى انما هو الاجسام ولواحقها لان المجرد المفارق والهيولى ليسا بثابتين عنده ولما ياتى فى المسالة الثامنة من الفصل الثانى من المقصد الثالث من نفى الشريك له تعالى فاذا ثبت ذالك كله ثبت ان لاقديم سواه تعالى .

قول الشارح : قدخالف فى هذا جماعة كثيرة ـ اكثر المجوس قائلون بالقديمين هما النور والظلمة ، والحرنانيون منهم (وقد ذكر ابن النديم تفصيل مذهبهم وسائر احوالهم فى الفهرست) قائلون بالقدماء الخمسة ، والنصارى قائلون بالقدماء الثلاثة الاب مبدء الوجود والابن مبدء العلم و روح القدس مبدء الحياة ، والمريميون منهم قائلون بالاب والام والابن ، و جمهور الاشاعرة قائلون بالقدماء ذات الله وصفاته التى عبروا عنها بالمعانى ، والمعتزلة بالثابتات الازلية ، وابوهاشم منهم بالاحوال الخمسة القديمة هى الالاهية والموجودية والقادرية والعالمية والحيية . والفلاسفة قائلون بقدم العالم غير الكائنات الفاسدات قدمازمانيا .

قوله : على ما ياتى ـ فى المسالة التاسعة عشرة من الفصل الثانى من المقصد الثالث .

قوله : وابوهاشم ـ قدمضى شرح حاله وياتى قوله هذا فى المسالة التاسعة من الفصل الثانى من المقصد الثالث .

قوله : على تقدير عدمه ـ اى على تقدير عدم قدمه .

قوله : ابن زكريا الرازى الطبيب ـ قال ابن خلكان فى وفيات الاعيان : ابوبكر محمد بن زكريا الرازى الطبيب المشهور ذكر ابن جلجل فى تاريخ الاطباء انه دبر مارستان الرى ثم مارستان بغداد فى ايام المكتفى ، ومن اخباره انه كان فى شبيبته يضرب بالعود ويغنى فلما التحى وجهه قال كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لايستظرف فنزع عن ذالك واقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة فقرأها قرائة رجل متعقب على مؤلفيها فبلغ من معرفة غوابرها الغاية واعتقد الصحيح منها وعلل

السقيم والف فى الطب كتبا كثيرة .

ونقل ابن خلكان عن غير ابن جلجل ان ابن زكرياكان مسيحيا اولاثم اسلم .

وقال القفطى فى كتاب اخبار العلماء : محمد بن زكريا ابوبكر الرازى طبيب المسلمين غيرمدافع واحد المشهورين فى علم المنطق والهندسة و غيرهما من علوم الفلسفة وكان فى ابتداء امره يضرب بالعود ثم ترك ذالك و اقبل على تعلم الفلسفة فنال منها كثيرا والف كتبا كثيرة ياتى ذكرها انشاءالله تعالى اكثرها فى صناعة الطب وسائرها فى ضروب من المعارف الطبيعية والالاهية الاانه توغل فى العلم الالاهى وما فهم غرضه الاقصى فاضطرب لذالك رايه وتقلد اراء سخيفة وانتحل مذاهب خبيثة وذم اقواما لم يفهم عنهم ولاهدى لسبيلهم ودبر مارستان الرى ثم مارستان بغداد زمانا ثم عمى فى اخر عمره وتوفى قريبا من سنة عشرين وثلاثمائة هذا قول القاضى صاعد بن الحسن الاندلسى ، ثم ذكر اخبار سائر المورخين فيه و كتبه .

قوله: وكل ممكن حادث - هذه القضية معركة للانظار والاراء بين الفلاسفة والمتكلمين .

قوله : وسياتى تقريرها - اى تقرير الكبرى فى المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثانى بعد انكار الهيولى و ان الادلة التى اقيمت على العقول مدخولة .

المسالة السادسة و الاربعون

(فى ان الحادث لايفتقر الى المدة و المادة)

قول الشارح: لان كل حادث ممكن الخ - هذا دليل الفلاسفة على مسبوقية الحادث بالمادة .

قوله : ولان كل حادث ممكن يسبقه الخ - هذا دليلهم على مسبوقية الحادث بالمدة .

قوله: لان المادة ممكنة الخ - هذا جواب عن دليل المسبوقية بالمادة .

قوله : والزمان يتقدم اجزائه الخ ـ هذا جواب عن دليل المسبوقية بالمدة .

قوله : كانت اجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة - بيان الملازمة ان التقدم حينئذ يكون جزء حقيقة الزمان المتقدم اومن لوازمه الذاتية و كذا التاخر يكون جزء حقيقة الزمان المتاخر اومن لوازمه الذاتية والا فلامعنى لكون التقدم والتاخر ذاتيين للزمان فيكون الزمان المتقدم حقيقة والمتاخر حقيقة اخرى لاختلاف اجزاء حقيقتهما اواختلاف لوازمهما اذا الحقيقة الواحدة لايمكن اختلافها بحسب الأجزاء واللوازم فى فردين .

وفيه ان التقدم والتاخر امران اضافيان اعتباريان منتزعان من ذات المتقدم والمتاخر ومعنى كون التقدم والتاخر ذاتيين للزمان ان الزمان حيث يكون امرا واحدا متصلا اتصال الحركة والمسافة لايحتاج فى انتزاع التقدم والتاخر عن ذاته هذا النوع من التقدم والتاخر الى امر زائد بل يكفى فيه فرض الحد الذى يعبر عنه بالان فيكون احد الجزئين المنتهيين بالحد متقدما والاخر متأخرا ولايلزم من ذالك اختلاف حقيقة اجزاء الزمان ولا كونه مركبا من الانات ، و المسألة تحتاج الى تفصيل ليس هذا موضعه فلينظر فى المطولات .

قوله : فكان الزمان مركبا من الانات الخ ـ اى مركبا من اجزاء لاتتجزى كماعليه بعض المتكلمين لانه لوكان امرا واحدا متصلا كماعليه الفلاسفة لم يجز ان تكون اجزائه مختلفة بالحقيقة .

المسالة السابعة والاربعون

(فى ان القديم لايجوز عليه العدم)

قول الشارح : جاز عليه العدم ـ اى جاز العدم على العدم بان يتعقبه الوجود كوجود العالم المتعقب لعدمه على قول المتكلمين .

قوله : وان كان العدم لايسمى قديما ـ لان القدم والحدوث من صفات الوجود كما مر فى المسألة الثالثة والثلاثين .

قوله : لان کل اثر لمختار حادث - لان المختار هو الذی یفعل بالقصد والقصد لایتوجه الی القدیم الذی لم یسبق العدم وجوده .

قوله : وان کان ممکنا تسلسل - ای وان کان المؤثر ممکنا احتاج الی آخر فهو ان کان واجبا استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان کان ممکنا نقل الکلام الیه وهکذا حتی ینتهی الی الواجب بالذات .



الفصل الثانی

(فی احکام الماهیة ولواحقها)

المسالة الاولی

(فی تفسیر الماهیة والحقیقة والذات)

قول المصنف : ولواحقها ـ من الوحدة والکثرة والکلیة والجزئیة والذاتیة والعرضیة والترکب والبساطة والتشخص والتقابل وغیرها ممایبحث عنها فی هذا الفصل .

قوله وهی مشتقة عما هو ـ بالاشتقاق الاعم الشامل للمنسوب کالکوفی والبصری والعلمی

قوله : و تطلق غالبا علی الامر المتعقل ـ ای الذی یقع فی العقل من دون لحاظ حصوله فیه ، وتطلق فی غیر الغالب علی ماتطلق علیه الذات والحقیقة کما قدیعکس الامر وتطلق الذات والحقیقة علی ماتطلق علیه الماهیة

قوله : والکل من ثوانی المعقولات ـ لان المعقول الثانی علی مامر فی المسألة السادسة والثلاثین هو مالایکون له فرد فی الخارج وهذه مفاهیم عارضة مثلا علی الانسان الذی له الفرد فی الخارج لا لنفس هذه المفاهیم .

قوله : من الاعتبارات ـ لیس المراد بها الامور الاعتباریة التی وجودها فی الذهن فقط بل مایعتبر لحوقه بالحقیقة من العوارض

قوله : وهی من حیث هی لیست الاهی ـ معنی هذا الکلام ان الماهیة من حیث هی ماهیة ای من حیث هی فی مرتبة نفسها ولایعتبر معها شیء لایحمل علیها شیء من الاشیاء حتی ذاتیاتها ولوازمها الا نفسها لان حیثیة نفسها غیر حیثیة غیرها

ولوكان ذاتيا اولازما لها ، نعم يلاحظ الذاتيات واللوازم بنحو الاندماج و الاندكاك معها لابنحو التفصيل ، فالانسان مثلا من حيث هوهوانسان ليس غير حتى انه ليس بحيوان لان حمل الحيوان عليه يستلزم اخراجه من صرافة نفسه و عن مرتبته وادخاله فی اعتبار حيثية هی مصححة حمل الحيوان عليه وتلك الحيثية انه كلٌ له جزء عقلی هوالحيوان ، فاذا اريد ان يحمل علی الماهية شیء غير نفسها فلابد ان يعتبر معها غير نفسها ما هومصحح ومناط لحمل ذالك الشیء عليها .

وليس معناه انها من حيث هی هی ای فی مرتبة نفسها ليس شیء من الاشياء عينا لها ولاجزء منها الا هی كمايظهر من كلمات بعض الاكابر لمكان الاستثناء اذهو يثبت لمابعده ماينفی عما قبله وبالعكس فيصير المعنی باعتبار بعد الاستثناء ان الماهية فی مرتبة نفسها هی نفسها وجزئها وهذا باطل بالضرورة لانها فی مرتبتها ليست بجزئها لان الجزء متقدم علی الماهية بالماهية كما ان لازم الماهية كالامكان مثلا متاخر عن الماهية بالماهية .

قوله : ولوسئل - فی سائر الشروح فلوسئل بالفاء التفريعية و هو الصحيح كما فی الشرح ، وهذا السؤال متوجه الی المستثنی منه المقدر المنفی فی قولهم : الماهية من حيث هی هی ليست الاهی فان السائل يسئل هل الماهية الف اوليست بالف فاجيب انها ليست الفا ولاشيئا من الاشياء حتی ذاتياتها ولوازمها الاهی .

تنبيه ادبی : ان القواعد الادبية تقتضی ان يقال : الماهية من حيث هی هی ليست الا اياها لان ما بعد الا بمنزلة خبر ليس ولكن هذه العبارة هكذا موروثة من السابقين فلم يغيروها ، الا ان الشارح الرضی نقل فی مبحث الافعال الناقصة ان بعض النحويين جوز ابطال عمل ليس بالا كما وان النافيتين كما فی قولهم : ليس الطيب الا المسك بالرفع .

قول الشارح : الفا ولاشيئا من الاشياء - ای ليس الفا ولاشيئا من الاشياء غير الالف ولابمقابلاتها ، ای ليس الانسان مثلا من حيث هوهو بالف ولابمقابله و ليس بواحد ولابمقابله وليس بكلی ولابمقابله وليس بموجود ولا بمقابله وليس بحيوان

ولا بمقابله وهكذا الى ان يحصى جميع الاشياء ، بل هو انسان فقط .

ان قلت : هل هذا الا ارتفاع النقيضين فكيف جوزوه فی هذا المقام ، قلت : ليس هذا بارتفاع النقيضين لان معناه ان النقيضين ليسا بنفس الماهية ، نعم اذا قلنا ان الانسان فی مرتبة نفسها ليس بانسان وليس بلا انسان فهو ارتفاع النقيضين ولكنا نقول ان الانسان فی مرتبة نفسها انسان لاشیء غيره ، وببيان اخر ان الانسان فی مقام الموضوعية انسان لاغير واما اذا نظرنا الى المحمولات فهو اما موجود واما لاموجود وكذا اما كلی اولا كلی وهكذا وارتفاع النقيضين واجتماعهما راجعان الى المحمولات فافهم .

قوله : ولا نقول الانسان من حيث هو انسان ليس الفا ـ قال الشارحون فی وجه تقديم اداة السلب على الحيثية : ان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولی فاذا قلت فی الجواب هكذا فكانك قلت الانسان من حيث هو انسان شیء هو لاالف .

قوله : ولو قيل الانسانية الخ ـ يعنی لو قال قائل : كيف ليست الماهية من حيث هی هی الا هی مع ان طبيعة الانسان مثلا فی زيد هی عين ماهی فی عمرو ويحمل عليها واحدة ، فاجيب ان الماهية فی هذه القضية اعتبر معها شیء اخر صح به حمل واحدة عليها وهو حيثية كونها غير متغايرة باعتبار كونها فی زيد وفی عمرو فاذا اخذتها من حيث هی هی واسقطت جميع الاعتبارات لم يصح حمل واحدة عليها .

قوله: وقيد الوحدة زائد ـ ای اعتبار عدم المغايرة فاذا حذف لم يحمل عليها واحدة .

المسالة الثانية

(فی اعتبارات الماهية)

قول المصنف : وقد يؤخذ الماهية الخ ـ ان الماهية من حيث هی هی حيث لاتكون مقيدة بشیء من الاشياء وجودا وعدما حتى بعدم التقيد يمكن ان تعتبر باعتبارات ، فيمكن ان يعتبرها العقل محذوفا عنها جميع ماعداها ای يقيدها بعدم

غيرها بعد ان لم تكن مقيدة به والماهية بهذا الاعتبار لها خصوصيات : الاولى انها لاتوجد الا في الذهن لان كل ماوجد في الخارج له ضمائم و لو احق و هذه مقيدة بعدمها ، الثانية انها لوانضم اليهاشیء كان زائدا بالنسبة اليها اجنبياعنها كضم الحجر الى الانسان لان تقيدها بعدم غيرها ينافي انضمام الغير اليها حقيقة ، الثالثة انها لاتحمل على غيرها ولاغيرها عليها لان الحمل يستدعى الاتحاد من جهة الوجود والتقيد بعدم الغير ينافي ذالك ، ومن هذا ظهر انها لاتحمل على المجموع الذى هو هذه مع غيرها فرضا لان ذالك المجموع غير نفسها مع ان ذالك مجموع مركب بحسب الفرض لانه مركب حقيقى لان المركب الحقيقى لابد فيه من ارتباط بين الاجزاء وههنا مفقود لاجل التقيد بعدم الغير ، ولايخفى عليك ان الفرق من جهة الحمل بين هذه وبين الماهية من حيث هي هي ان هذه لاتحمل على شیء ولايحمل عليها شیء الا نفسها والماهية من حيث هي هي لايحمل عليها شیء الانفسها ولكن تحمل على اشياء كثيرة ، والماهية بهذا الاعتبار يقال لها الماهية المجردة والماهية بشرط لاای بشرط ان لايكون معها شیء .

قوله : بحيث لوانضم اليهاشیء لكان زائدا ـ اشارة الى الحصوصية الثانية .

قوله : ولاتكون مقولة على ذالك المجموع- اشارة الى الخصوصية الثالثة .

قوله: ولاتوجد الافي الاذهان ـ اشارة الى الخصوصية الاولى .

ثم ان للماهية بشرط لامعنى آخر وهو ان يعتبرها العقل مستقلة بالوجود عما معها من الفصول والعوارض المحصلة لها لامحذوفا عنها جميع ماعداها والماهية بهذا الاعتبار مادة وجزء للمركب منها ومن الفصل اوالعارض وموجودة بالوجود الذهنى بالذات وبالوجود الخارجي بالعرض ولاتكون مقولة على المجموع لانها لوحظت مستقلة بالوجود والحمل يستدعى الاتحاد في الوجود و ما يكون معها من الفصول والعوارض زائد عليها بمعنى انها ليست متحدة معها في الوجود باللحاظ العقلي وان كانت متحدة بحسب الواقع فهذا المعنى والمعنى الاول مشتركان في عدم المقولية على المجموع و في كون غيرها زائدا عليها الا ان الغير في المعنى الاول جميع

الاشياء وفي المعنى الثانى هوالفصول والعوارض اللاحقة بها و ان انضمام الغير فى المعنى الاول بحسب الفرض مع انه في الواقع منفك عنها وانضمام الغير في المعنى الثانى بحسب الواقع مع انه في لحاظ العقل منفك عنها و هذان معنيان للماهية بشرط لا ومراد المصنف ههنا هوالمعنى الاول لمكان قوله : ولاتوجد الافي الاذهان لانها بالمعنى الثانى توجد في الخارج بالوجود بالعرض كمامر .

وبماذكرنا من ان فرض انضمام الزائد ياتى في المعنى الاول يندفع مانسب شارح المقاصد وتبعه القوشجى الى المصنف رحمه‌الله من الخبط والخلط فى الكلام بان قوله : وقد تؤخذ محذوفا عنها ماعداها وقوله : ولاتوجد الافي الاذهان ينطبقان على المعنى الاول واما قوله : بحيث لوانضم الخ فينطبق على المعنى الثانى لان الانضمام غير معقول فى المعنى الاول و هذا خلط فى الكلام بين المعنيين ، وكذا بماذكرنا يرتفع الاحتياج الى ماوجه به صاحب الشوارق كلام المصنف ، هذا .

اقول : ان اعتبار الماهية بشرط لا ليس ينحصر في المعنيين بل يمكن العقل ان يعتبرها بشرط لاعن كل شيء يريدفتبقى لابشرط بالنسبة الى غيره كماان اعتبارها بشرط شيء كذالك .

قوله: وقد تؤخذ لابشرط شيء الخ - ان الماهية لابشرط لها اطلاقان : الاول انها تطلق على الماهية من حيث هي هي التي مضى بيانها في المسألة الاولى و يقال لها الماهية المطلقة واللابشرط المقسمي ، والثانى انها تطلق على الماهية باعتبار عدم تقيدها بشيء وجوداً وعدماً بان يكون عدم التقيد قيدالها ويقال لها اللابشرط القسمي ؛ ومراد المصنف الاولى لان الثانية كالماهية بشرط لاليست الافي الذهن لان هذا القيد ينافى كونها في الخارج لان مافي الخارج مقيد بشيء فى الواقع بخلاف الاولى فانها لاتنافى مافي الخارج بل تجتمع معه اجتماع المطلق والمقيد .

ان قلت : الست قلت في المسألة الاولى : ان الماهية من حيث هي هي لايحمل عليها شيء الانفسها فكيف تقول الان : ان مراد المصنف بالماهية بشرط لاهناهى الماهية من حيث هي هي مع انه قال : هو كلى طبيعي ، موجود في الخارج ، جزء

من الاشخاص ، صادق علی المجموع وهذه محمولات علیها قلت : ان مراده ان الماهیة من حیث هی هی التی لیست فی مرتبة نفسها الا هی تعرضها الکلیة والوجود الخارجی والجزئیة والصدق علی المجموع ، لانها فی مرتبة نفسها کلیة و موجودة وجزء و صادق علی المجموع ، فان بینهما فرقا ظاهرا .

ثم ان للماهیة اعتباراً آخر لم یذکره المصنف وهو اعتبارها بشرط شیء و هذا الشیء اما وجود خارجی فالماهیة بهذا الاعتبار تطلق علیها الذات والحقیقة کمامر واما فصل فتصیر الماهیة بهذا الاعتبار نوعا واما عوارض خارجیة فتصیر بهذا الاعتبار شخصا .

والحاصل ان الماهیه من حیث هی هی التی یقال لها المطلقة واللابشرط المقسمی اما ان یعتبر معها عدم جمیع الاشیاء فهی الماهیة بشرط لا بالمعنی الاول و اما ان تعتبر مستقلة فی قبال مامعها من الفصل والعوارض فهی الماهیة بشرط لا بالمعنی الثانی و اما ان یعتبر معها عدم التقید بشیء وجودا و عدما فهی الماهیة اللابشرط القسمی واما ان یعتبر معها شیء فهی الماهیة بشرط شیء باقسامه .

قال صاحب الشوارق : وقدطوی ذکر الماهیة بشرط شیء لظهورها فان الحقائق الموجودة فی الاعیان ماهیات بشرط شیء اذ لا یمکن ان توجد ماهیة الا وقد یلحقها شیء من العوارض .

اقول ، سیأتی قریبا ان مراد المصنف لیس احصاء هذه الاعتبارات بل غرضه ذکر الاعتبارات الثلاثة فی الکلی وانما ذکر اعتباراً من اعتبارات الشروط للتوطئة .

قول الشارح : فان الحیوان المقید موجود فی الخارج الخ – قد استدل کثیر کالشارح العلامة ههنا علی وجود الکلی الطبیعی فی الخارج بان الشخص موجود فی الخارج والکلی جزء من الشخص وجزء الموجود موجود فالکلی الطبیعی موجود ، ولکن فی قولهم : والکلی جزء من الشخص نظر وبحث لان المراد بکونه جزء لو کان انه جزء فی الخارج موجود بوجود مستقل فی قبال الجزء الآخر بان یکون الشخص مرکبا فی الخارج من موجودین منضمین فی الخارج کما هو شأن الجزء الخارجی

فهو باطل بالضرورة لمامر فی المسألة التاسعة والثلاثین من الفصل الاول و ان کان المراد به انه جزء فی العقل فهو لایثبت المطلوب مع انه خلاف صریح کلامهم ، فالحق کمامر فی تلك المسالة انه موجود فی الخارج بالعرض و تعبیر الجزئیة فی کلامهم مسامحة لان شأن الجزء الخارجی ان یکون موجودا بالذات .

قول المصنف: والکلیة العارضة الخ ــ اقول : الکلیة هی انطباق المفهوم علی امور کثیرة وقیل : هی اشتراك امور کثیرة فی المفهوم و التفسیر الثانی لازم للاول ، وهذا المعنی وصف یعرض علی الماهیة اذاقیست الی غیرها باعتباره یقال لها الکلی ، فهنا ثلاثة امور : الموصوف ای ذاته ، الوصف ، المجموع المرکب منهما ویقال للاول الکلی الطبیعی ای الطبیعة التی یعرضها هذا الوصف و للثانی الکلی المنطقی لان اهل المیزان یبحثون عنه ولانظر لهم فی معروض الکلیة وهذا من قبیل اطلاق الابیض علی نفس البیاض وللثالث الکلی العقلی لانه باعتبار احد جزئیه وهو الوصف لایوجد الافی العقل .

ان قلت : وعلی هذا فالاولی ان یقال للمنطقی الکلی العقلی ، قلت : لایجب فی التسمیة مراعاة الاطراد فی الوجه لاسیما فی جعل الاصطلاح بل الواجب مراعاته فیه مایتم به غرض المصطلحین .

قوله : فهذه اعتبارات ثلاثة ـ ای اعتبارات الکلیة وفاقا للشراح الا صاحب الشوارق فانه جعل المشار الیه اعتبارات الشروط التی مرت قبیل هذا وهذا خطأ منه لان فی کلام المصنف لیس من تلك الاعتبارات الا احدها و هو اعتبار بشرط لا باحد معنییه لان قوله : وقدتؤخذ لابشرط شیء اشارة الی اللابشرط المقسمی بقرینة قوله: وهو کلی طبیعی موجود فی الخارج ، اذ اللابشرط القسمی لایوجد الا فی العقل ، فکانه قال : الماهیة قدتوخذ باعتبار کاعتبار بشرط لا وقدتوخذ لاباعتبار بل من حیث هی هی فحینئذ من جهة الکلیة لها اعتبارات ثلاثة: المنطقیة والطبیعیة والعقلیة فاتیان احد اعتبارات الشروط توطئة لماهو مقصود بالاصالة .

المسألة الثالثة

(فى انقسام الماهية الى البسيطة والمركبة)

قول المصنف : وهماموجودان بالضرورة - لان الماهيةالمركبةموجودة بالضرورة والمركب لابد ان ينتهى الى البسيطبالضرورة والايلزم تركبهامن الاجزاء الغير المتناهية بالفعل لعدم التوقف على جزء لميكن ذا اجزاء اخر وهو ممتنع ، اما امتناعه بحسب الخارج فظاهر واما بحسب الذهن فلانه يستلزم عدمامكان تصور ماهية بالكنه وهذا باطل اذنتصور نحن كثيرا من الماهيات بالكنه

قول الشارح: اذلاموجودهو بسيطاومركبمحض - اى ليس فى الخارج موجود يكون فردا لنفس البساطة والتركيب فهما اعتباريان .

قوله : اذاعرفتهذا فهما متنافيان - هذا الكلام مشعر بان الاعتبارية لها دخل فى كونهما متنافيين ولماعرف له وجها و فى كلام المصنف ليس هذا الاشعار لانه لميعطف بالفاء .

قوله : اذلايصدق على شىء انه بسيط ومركب - اى لايصدق على شىءواحد من حيث هو واحد انه بسيط ومركب معا .

قوله : وقد يتضايفان اى يؤخذ البسيط الخ - البسيط اما اضافى و اما حقيقى و كذا المركب ، والاضافيان يتعاكسان فى العموم و الخصوص مع اعتبارهما بالحقيقيين

اعلم ان البسيط والمركب الحقيقيين هما مافسرا فى كلام المصنف و اما الاضافيان فالبسيط الاضافى هومايكون جزء لكل والمركب الاضافى هو مايكون كلا بالنسبة اليه فيكون بينهما تقابل التضايف فالنسبة بينهما هى التباين لتقابلهما بالتضايف كما ان بين الحقيقيين ايضا التباين لتقابلهما بالسلب والايجاب . و اما النسبة بين البسيطين فهى العموم المطلق وكذا بين المركبين ولكن على عكس البسيطين كمايأتى بيانه قريبا ، واما النسبة بين البسيط الاضافى والمركب الحقيقى

فهی العموم من وجه لان بعض ماهو جزء لشیء لیس ماله جزء کالجوهر وبعض ماله جزء لیس ماهو جزء لشیء کالانسان المتشخص وبعض ما هو جزء لشیء هو ما له جزء کالحیوان ، وبین البسیط الحقیقی والمرکب الاضافی هی التباین لانه لاشیء مما لاجزء له کل بالنسبة الی شیء وبالعکس فمعنی قول المصنف : فیتعاکسان فی العموم والخصوص : ان العموم المطلق الذی بین البسیطین ثابت بین المرکبین علی عکس البسیطین فان البسیط الاضافی اعم من البسیط الحقیقی لصدق الاضافی علی المرکب دونه و ان المرکب الحقیقی اعم من المرکب الاضافی لتقید الاضافی بالاضافة دونه .

قوله: واذا جاز کون البسیط بهذا المعنی الخ ـ یعنی واذا جاز کون البسیط الاضافی مرکبا کالحیوان کان اعم من البسیط الحقیقی مطلقا لان کل بسیط حقیقی بسیط اضافی ای کل مالاجزء له فهو جزء لماهیة ولیس کل بسیط اضافی بسیطا حقیقیا ای لیس کل ماهو جزء لماهیة مالاجزء له اذ بعض ما هو جزء لماهیة له جزء کالحیوان وهذا یتم بناء علی ان لایکون فی الوجود ماهیة بسیطة لم تکن جزء من غیرها والا فبینهما عموم وخصوص من وجه .

قوله : فیکون المرکب بهذا المعنی اخص الخ ـ یعنی فیکون المرکب الاضافی اخص من المرکب الحقیقی لان المرکب الاضافی هو المرکب الحقیقی مع قید الاضافة الی الجزء .

قوله : لمنتسبین عقلیین ـ یعنی حصول نسبة الامکان بینهما یکون فی العقل والا فذاتا المنتسبین لیستا عقلیتین لان الوجود اوالماهیة امر اصیل فی الخارج علی اختلاف القولین ، اللهم الا ان مجموع المنتسبین من حیث هو مجموع عقلی لکون احد جزئیه عقلیا .

قوله: کالجوهر والحیوان ـ هذا من باب ذکر الخاص بعد العام و کذا مثال العرض

قول المصنف : والمرکب انما یترکب عما یتقدمه وجودا و عدما

اعلم ان الجزء هومايمكن ان يلاحظ موجوداً فى نفسه فى قبال شيء شامل له ولغيره فله بذاته وجود ووجوده لذالك الشيء فهو نظير العرض القائم بالموضوع من حيث ان له وجودا فى نفسه ووجوده فى نفسه انما هولغيره ، الا ان الفرق بين الجزء والعرض ان الجزء وجوده فى نفسه متقدم بالطبع على الكل و ان العرض وجوده فى نفسه متأخر بالطبع عن الموضوع فالجزء بوجوده النفسي جزء علة الكل والموضوع جزء علة لوجود العرض النفسي واما الوجودلغيره فى الجزء وفى العرض كليهما لاتقدم ولاتأخر له بالنسبة الى وجود الغير الذى هوالكل اوالموضوع من حيث هو كل اوموضوع ، ولايخفى انه ليس فى الواقع وجودان للجزء و كذاالعرض بل الوجود الذى هو لذات الجزء يعتبر انضمامه بوجود سائر الاجزاء حتى يحصل وجود واحد للكل و بهذا الاعتبار يتحقق عنوان الجزئية لذات الجزء فالجزء بماهو جزء لاتقدم له على الكل بماهو كل لان الجزئية والكلية متضايفتان و كل منهما وجوداً وعدماً دائرة مدار وجود الاخرى وعدمها . والمصنف رحمه‌الله اراد بمايتقدم المركب وجوداً و عدماً ذوات الاجزاء لانها من حيث هي اجزاء لاتقدم لها على المركب

ثم ان الجزء اما عقلي كالحيوان للانسان فان الحيوان ليس له فى الخارج وجود فى نفسه فليس هو جزء للانسان فى الخارج ، واما خارجى كالجدارللبيت . والجزء الخارجي يقع فى العقل اذاتصور .

قوله : بالقياس الى الذهن والخارج - ليس معناه ان الجزء مطلقامتقدم على الكل بحسب الوجودين حتى يستشكل بان الجزء العقلي ليس جزءفى الخارج حتى يكون متقدما بحسب الخارج فكيف حكم المصنف بتقدم كل جزء بحسب الوجودين ، بل معناه ان الجزء الخارجى متقدم على الكل بالقياس الى الخارج والجزء الذهنى متقدم على الكل بالقياس الى الذهن ، وعطف الخارج على الذهن بالواو لاينافى ذالك بل يلائمه جدا كمافسر نا .

ان قلت : كون الخاصة الاولى متعاكسة مع الجزء ينافى هذا التفسير لان

الخاصة الاولى للجزء هي تقدمه على الكل ومعنى التعاكس ان كل جزء متقدم على الكل و كل ما هومتقدم على الكل جزءله مع ان كلية العكس منقوضة بالعلة الفاعلية والعلة الغائية والموضوع الذى هوعلة للعرض حيث انها متقدمة على الكل المعلول وليست باجزاء له فليست متعاكسة اى ليس العكس كليا كالاصل بخلاف ذالك التفسير الاول فانه لاياتى فيه هذا الانتقاض لانا اذاقلنا : ان كل جزء مطلقا متقدم على الكل بحسب الوجودين و كل متقدم على الكل بحسب الوجودين جزء له لم تنتقض كلية العكس لان العلة الفاعلية والموضوع ليسامتقدمين بحسب الوجود الذهني والعلة الغائية ليست متقدمة بحسب الوجود الخارجي ، قلت: مع الاغماض عما في تفسيركم من كذب الاصل وعدم شمول العكس للمتقدم بحسب الوجود الذهني فقط كالحيوان فانه ليس متقدماً على الانسان بحسب الخارج مع انه جزء له ان هذا الانتقاض الذى ذكرتم في تفسيرنا موهوم ليس بواقع لان التقدم المذكور في الاصل والعكس هوالتقدم بالطبع الذى عبروا عنه بالتقدم بحسب الوجود والعدم لاالتقدم بالماهية كماتوهم صاحب الشوارق ولاغيره من اقسام التقدم وماقلنا هوصريح كلام المصنف حيث قال : يتقدمه وجوداً وعدماً . وان الاصل على تفسيرنا قضيتان هما ان كل جزء بحسب الخارج متقدم بالطبع على الكل بحسب الخارج و ان كل جزء بحسب الذهن متقدم بالطبع على الكل بحسب الذهن فعكس الاولى هو ان كل ماهو متقدم بالطبع على الكل بحسب الخارج هو جزء له بحسب الخارج و عكس الثانية هو ان كل ماهومتقدم بالطبع على الكل بحسب الذهن هوجزء له بحسب الذهن ، وان المراد بالكل الماخوذ في هذه القضايا هو الماهية المركبة التى هي كل بالنسبة الى ماهو متقدم عليها بالطبع لا كل ماهو متقدم عليها بالطبع او بغير الطبع ولولم تكن هي كلا بالنسبة اليه ، وعلى هذا فحاصل العكسين ان كل ماهو داخل في قوام الماهية بحسب الخارج فهو جزء خارجي وان كل ماهو داخل في قوامها بحسب الذهن فهو جزء ذهني ، وببيان آخر : ان المراد بتقدم الجزء ان يكون تقوم الماهية به ان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في الذهن ففي الذهن

والماهية لاتتقوم بالفاعل بل منه تتحقق ولابالغاية اصلا ولاتتقوم ماهية العرض بالموضوع بل هو بوجوده قائم به . وغرض المصنف رحمه‌الله من الاشارة الى هذا التعاكس بقوله : واحدة متعاكسة ان لايتوهم احد ان كل جزء ذهني للماهية هو جزء خارجي لها وبالعكس بل التعاكس محفوظ بحسب الذهن والخارج فان كان الجزء خارجياً تقومت الماهية به في الخارج و تنعكس الى انه ان تقومت الماهية بشيء في الخارج فهو جزء خارجي وان كان الجزء ذهنياً تقومت الماهية به في الذهن وتنعكس الى انه ان تقومت الماهية بشيء في الذهن فهوجزءذهني . فلايبقى في مورد البحث الا المادة و الصورة و الجنس و الفصل و يخرج غيرها من الفاعل و الغاية والموضوع ، ويشهد بان مراد المصنف ما قلنا ان البحث في تركب الماهية وبساطتها لافي عللها .

ان قلت : كيف تقول ان تقدم الجزء على الماهية سواء كان بحسب الخارج اوالذهن بالطبع مع ان المذكور في محله ان جزء الماهية العقلي كالحيوان مثلا متقدم عليها بالماهية ، قلت : ان الجزء كالحيوان له حيثيتان : حيثية هي هي من دون لحاظ وجوده في الذهن وحيثية انه موجود في الذهن فبالحيثية الاولى متقدم على الماهية بالماهية واما بالحيثية الثانية فلافرق بينه وبين الجزء الموجود في الخارج في نوع التقدم . هذا ، فانك اذا اخذت باطراف ماتلوته عليك اندفع الاشكال الذي قال صاحب الشوارق انهم تحيروا في دفعه وانكشف لك ضعف جميع مانسجوا في هذه المسألة على المصنف رحمه‌الله .

قوله : و هو علة الغناء عن السبب - يعني تقدم ذات الجزء من حيث وجوده في نفسه علة لغناء الجزء بماهو جزء عن السبب لثبوته للكل ذهنا و خارجا وذالك لان وجوده في نفسه عين وجوده لغيره الذي يتحقق بعنوان الجزئية والفرق بينهما بالاعتبار ، وبعبارة اخرى ان الجزء بماهوجزء له وجود لغيره ليس غير ذات الجزء حتى يحتاج الى سبب لان هذا الوجود هو ذالك الوجود بنفسه وبالاعتبار يفترقان . ولايخفى انه على هذا الوجه الذي فسرنا هذا الكلام لااحتياج الى توصيف السبب

بالجديد كما في الشروح لان عنوان الجزئية ووجودها لايحتاج الى سبب اصلا بعد ذات الجزء والاعتبار العقلي .

قوله : فباعتبار الذهن بين الخ ـ يعني يتفرع على علة الغناء عن السبب وهي تقدم ذات الجزء معلوله وهو غناء الجزء عن السبب لثبوته للكل ذهناً وخارجاً وهذا الثبوت باعتبار الذهن بين وفي حكم اللازم البين للماهية لايحتاج العقل في تصديقه الى واسطة في الاثبات كالحيوان الثابت للانسان وباعتبار الخارج غني عن السبب لايحتاج الى واسطة في الثبوت لانه ليس الا ثبوت نفس الجزء الذي تحقق في الخارج من قبل والفرق بالاعتبار ، وقوله : باعتبار الذهن و باعتبار الخارج متعلق بالغناء وتقدير الكلام : ان الغناء ان اعتبر في الجزء الذهني يسمى الجزء بينا اي بين الثبوت للماهية وان اعتبر في الجزء الخارجي يسمى الجزء غنياً اي غنياً عن السبب في الخارج، هكذا ينبغي ان يفسر هذا الكلام على ما عليه الشارحون الا ان تفسير الشارح العلامة بظاهره غير هذا التفسير ولكن يمكن توجيهه اليه وسيأتي .

قوله : ويستحيل دفعه عما هو ذاتي له ـ اي يستحيل دفع الجزء عن المركب الذي هذا الجزء ذاتي له يعني لايمكن ان يتحقق الكل من دون تحقق الجزء كاللازم لان الجزء ذاتي له وذاتي الشيء لاينفك عنه ، و هذه العبارة غير موجودة في متن الشوارق و القوشجي فجعلا الخواص الثلاث : تقدم الجزء و الاستغناء عن الوسط في الاثبات والاستغناء عن الوسط في الثبوت و اما الشارح القديم والعلامة رحمه‌الله جعلا الاستغنائين خاصة واحدة واستحالة الدفع خاصة ثالثة .

قوله : واثنتان اعم ـ يعني الخاصة الثانية التي هي الاستغناء عن الواسطة في الاثبات والثبوت والخاصة الثالثة التي هي استحالة الدفع اعم من الجزء وليستا مع الجزء متعاكستين لان كل جزء مستغن عن الواسطة فيهما وليس كل مستغن عن الواسطة فيهما بجزء لصدق الاستغناء عن الواسطة في الثبوت على كل لازم للماهية سواء كان بينا او غير بين فان لازم الماهية مطلقا مجعول بجعل الماهية ولايحتاج الى سبب غير سبب الماهية ولصدق الاستغناء عن الواسطة في الاثبات على اللوازم

البينة فان العقل يصدق بانها للماهية بمجرد تصور الماهية اوتصور الطرفين مع النسبة وكذا كل جزء مستحيل الدفع عن الماهية وليس كل مستحيل الدفع عنها بجزء لصدقه على لوازم الماهية مطلقا .

ان قلت : اطلاق الخاصة عليهما ليس بصحيح لان الخاصة مالايوجد فى غير ذى الخاصة بل كل منهما عرض عام على الاصطلاح . قلت : الخاصة اما حقيقية و هى مافسرت و اما اضافية و هى يأتى تفسيرها عن قريب والخاصتان الاخيرتان اضافيتان .

قول الشارح : ثم ان الذهن مطابق للخارج الخ - جعل فرض الكلام فى الجزء الخارجى لمكان قوله : فقد ظهر ان جزء الحقيقة الخ والحقيقة هى الماهية باعتبار الوجود فى الخارج وحكم بان الجزء الخارجى اذا تصور فالواقع منه فى الذهن مطابق للواقع منه فى الخارج من جهة التقدم على الكل فلا يرد عليه ان الجزء العقلى مطلقاً ليس جزء خارجياً حتى يتطابقا فى التقدم على الكل .

قوله : فان فاعل الجزء هو فاعل الكل - اى الجزء بما هو جزء والا يمكن ان يكون فاعل الكل غير فاعل ذات الجزء .

قوله : وذلك لان المتقدم لا يعقل الخ - تعليل لقوله : يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ، توضيحه : ان الجزء الذى يكون متقدماً على الكل لا يعقل احتياجه الى السبب الجديد الذى يكون متأخراً عن الكل الذى هو متأخر عن الجزء لان الشىء لا يمكن ان يحتاج الى ماهو متأخر عنه واما كون السبب الجديد متأخراً عن الكل فلان فرضه جديداً انما هو بتأخره عن تحقق الكل .

قوله : بل ولا خارجة عن علة المركب - اى بل ولا يعقل احتياج الجزء بما هو جزء الى علة غير علة المركب ، وهذا اشارة الى ماذكرنا من التعليل فى ذيل كلام المصنف .

قوله : فان علة كل جزء الخ - اى بماهو جزء .

قوله : فاذا اعتبر هذا التقدم الخ - هذا تفسير لقول المصنف : فباعتبار

الذهن بين و باعتبار الخارج غنی ، و تقديره بان يرجع الی تفسيرساير الشراح : فاذا اعتبر هذا التقدم المستلزم لاستغناء الجزء عن السبب الجديد بالنسبة الی الذهن فالجزء يسمی بين الثبوت و اذا اعتبر بالنسبة الی الخارج فالجزء يسمی غنياً عن السبب فعبر عن الاستغناء بالتقدم اطلاقاً للعلة علی المعلول فان التقدم علة الاستغناء .

قوله : وهذه الخاصة الخ- هذا المطلب غير مذكور فی المتن ومعناه انه كلما تحقق تقدم الجزء تحقق استغنائه عن السبب الجديد و ليس كلما تحقق الاستغناء عن السبب الجديد تحقق التقدم لان لوازم الماهية مستغنية عن السبب الجديد وليست متقدمة علی الماهية . ولكنه مذكور التزاماً لان الخاصة الثانية اذا كانت اعم من ذی الخاصة اعنی الجزء وكان الجزء مساوياً للخاصة الاولی كانت اخص من الخاصة الثانية كالجزء .

قوله : لان الاولی الخ - يعنی ان الخاصة الاولی ای التقدم حصولها مقيد بالتقدم واما الخاصة الثانية ای الاستغناء عن السبب فحصولها مطلق سواء كان مع التقدم كما فی الجزء اولم يكن معه كما فی اللازم فهی اعم من الاولی .

قوله : ولهذا قيل الخ - هذا استدلال علی ذالك المطلب بلازمه كما بينا و هذا هو مطلب المتن .

قوله: لكل ذاتی علی الاطلاق - ای لكل جزء سواء كان خارجياً اوذهنياً .

قوله: وهاتان الخاصتان اضافيتان - الخاصة الاضافية و تسمی ايضاً بخاصة الجنس كما تسمی الخاصة الحقيقية بخاصة النوع هی التی تكون خاصة لجنس ذی الخاصة المفروض كالماشی للانسان اولامر غير الجنس مشترك بين ذی الخاصة المفروض وغيره كالغنی عن السبب فانه خاصة لجامع بين الجزء واللازم الاصطلاحی وذالك الجامع عنوان اللازم للماهية بالمعنی اللغوی الذی يصدق علی الجزء واللازم الاصطلاحی .

قوله : اعم منه - ای اعم من ذی الخاصة وهو الجزء .

قوله: لمشاركة بعض اللوازم له فی ذالك - يعنی لمشاركة اللوازم

البينة للجزء في مجموع الخاصتين لان اللوازم الغير البينة لاتستغني عن الواسطة في الاثبات بل عن الواسطة في الثبوت .

المسالة الرابعة

(في احكام الجزء)

قوله : ولا بد من حاجة ما الخ - يعني كما ان الكل من حيث هو كل يحتاج الى الاجزاء فلابد ان يحتاج **بعض الاجزاء** الى بعض كي يتحقق امر التركيب .

اعلم ان الامور المتعددة اما بينها ارتباط يستتبع وحدة ما اولا ، والثاني لايسمى بالمركب كالحجر الموضوع في جنب الانسان ، والاول اما ان يحصل من الارتباط والاجتماع اثر غير مجموع آثار الاجزاء اولا ، والثاني هو المركب الاعتباري كعشرة يواقيت مجتمعة في سلك واحد تسمى بالعقد و آلاف انسان مجتمعين في مكان يقال لهم اهل البلد اومجتمعين في محل للحراب يقال لهم العسكر اوعدة دور مجتمعة في ارض يقال لها البلد ، فمن هذه الاجتماعات لايحصل اثر مغاير لمجموع الاثار ، وبعبارة اخرى ان اثر المجموع هو مجموع آثار الاجزاء ، والاول هو المركب الحقيقي .

ثم ان المركب الحقيقي اما ان يحصل فيه جوهر يكون منشأ لذالك الاثر المغاير الزائد كالشجر المركب من العناصر الذي يحصل فيه من اجتماع تلك العناصر نفس نباتية تكون منشا لاثار مغايرة لاثار نفس العناصر ، واما ان يحصل فيه عرض يكون كذالك كالمعجون المركب من الادوية المختلفة الذي يحصل فيه من اجتماعها عرض يكون منشأ لاثر هو دفع المرض عن المريض ، والسرير المركب من الخشب والحديد وغيرهما الذي يحصل فيه من اجتماعها عرض هوهيئة السرير يكون منشأ لاثر هوتهيؤه للجلوس عليه .

ثم ان المحتاج في المركب الاعتباري دائماًهوالجزء الصوري ، واماالمركب الحقيقي فالقسم الثاني منه كذالك و امثلتها موجودة في كلام الشارح رحمه الله ،

واما القسم الاول منه فالحاجة من الطرفين من جهتين وبيانه موجود فى الشرح .

قول الشارح: فانه او استغنى كل جزء الخ ـ والتالى باطل لانه لولم يحصل الوحدة لم يكن المركب مركبا وبيان الملازمة ان الاستغناء يستلزم عدم الارتباط وعدم الارتباط ينافى حصول الوحدة .

قوله : وقديكون هو الجزء المادى الخ ـ اى وقد يكون المحتاج الجزء المادى ايضاً مع الجزء الصورى ولكن لايمكن ان يكونا محتاجين من جهة واحدة ، وانما قدرناهذا فى الكلام لامتناع ان يكون المحتاج هو الجزء المادى فقط ، فالمحتاج اما هو الجزء الصورى فقط او كلاهما باعتبارين .

قوله : وقدتشمل الحاجة الجزئين الخ ـ هذا تصريح بمقابل ماحكم بامتناعه من شمول الحاجة باعتبار واحد فلايتوهم التكرار .

قوله : لانه ان ماثل السواد الخ ـ اى لان كل واحد من الجزئين ان كان مماثلا للسواد يعنى ان كان فردا من كلى السواد مماثلا لشخص هذا السواد الموجود فى الخارج الذى فرض كونه مركبا منهما استحال جعله مقوماً لهذا الشخص للترجيح من غير مرجح ولزوم كون حقيقة واحدة مقومة لنفسها اذ يرجع الى كون الشىء الواحد جزء و كلامعا وهو محال .

قوله : فاذا انضاف الفصل الى الجنس ـ اى الفصل والجنس الذين فرض وجود كل منهما فى الخارج حتى يكونا جزئين لماهية السواد فى الخارج .

قوله : والثانى باطل لانه الخ ـ يعنى اذا كان كل واحد منهما غير محسوس فاما ان لايحصل عرض آخر محسوس كان السواد الذى هو مركب منهما غير محسوس واما ان يحصل عرض آخر محسوس ولامحالة هذا الحاصل هو السواد لمحسوسيته وهذا امر واحد بالفرض لانه لوقلنا انه مركب يأتى الكلام فيه من رأس فالتركيب لامحالة يكون فى الجزئين الذين حصل منهما هذا الامر الواحد الذى هو السواد فهما اما موضوع قابل لهذا السواد اوفاعل له فالتركيب فى قابله اوفاعله لافيه وهذا خلف لان الكلام فى تركيب السواد لافى شىء آخر .

اقول : بقى صورة اخرى : هى ان‌يكون احد الجزئين محسوسا والاخرغير محسوس اذقوله : والثانى ، لايشمل هذه الصورة لمكان قوله : كان السواد غير محسوس ، فالاولى بحيث يشمل هذه الصورة ولايكون فيه هذا التطويل ان يقال : لوكان الجنس و الفصل ممتازين بحسب الخارج لكان كل منهما موجودا بحياله ولم‌يحمل احدهما على‌الاخر ولا كل منهماعلى‌المركب لان‌الحمل يستدعى‌الاتحاد من جهة الوجود والتالى باطل لان حمل الجنس على الفصل وبالعكس وحمل كل منهما على‌المركب الذى هوالنوع وبالعكس حق ومتحقق .

ان قلت : لوكانا ممتازين بحسب الذهن للزم ذالك ايضا اذبالامتياز يرتفع الاتحاد فى‌الوجود قلت : نعم ولكن‌العقل لايحمل احدهما على‌الاخر الابعدلحاظ كل منهما من‌حيث هو هو فان‌الانسان مثلا اذالوحظ من‌حيث هوموجود فى‌الذهن صار بشرط لااذالوجود ولوذهنا يعطيه استقلالا فى‌قبال سائر الاشياء و هو بشرط لا لايحمل على‌شىء ولايحمل عليه‌شىء .

ان قلت : فليصنع العقل بالممتازين بحسب الخارج مايصنع بالممتازين بحسب الذهن فيلاحظهما من‌حيث هماهما ويحمل‌احدهما على الاخر ، فنرجع‌الى اصل السؤال ونقول : ان‌الجنس و الفصل يكونان ممتازين بحسب الخارج ولكن العقل يلاحظهما من‌حيث هماهما ويقطع النظر عن وجودهما فى الخارج و يحمل احدهما على الاخر فلايدل الحمل على عدم الامتياز فى‌الخارج قلت : حفظت‌شيئا وغابت عنك اشياء ، ان‌العقل لايقدر على ان‌يرفع مالم‌يضعه ولاان‌يضع مالم‌يرفعه ، ان امتياز الموجودين‌فى‌الخارج‌ليس‌من‌صنع العقل‌بل‌هوتابع لوجودهماووجودهما ليس بيد العقل فلايقدر على ان‌يقطع النظر عن‌امتيازهما فى‌الواقع ويحكم‌عليهما بحكم ينافى امتيازهما الواقعى اذالحكم‌باتحادهما فى‌الواقع‌يستلزم رفع‌امتيازهما فى‌الواقع وهومحال ، بخلاف مالايكون له وجودالا باعتبارالعقل وعنايته فانه‌يقطع النظر عن امتيازهما التابع لوجودهما الاعتبارى ويحكم عليهما بالاتحاد فى صقعه المطابق للخارج .

قول المصنف: واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه ـ لابد من تقدير عدم عروضهما بان يقال : اذا اعتبر عروض العموم و مضايفه و عدم عروضهما حتى يصح صورة التباين كما فعل صاحب الشوارق وفي هذا الشرح اشارة اليه .

قوله : فقد تتباين وقد تتداخل ـ اعلم ان اجزاء الماهية الواحدة اما متباينة اومتداخلة والتداخل اما ان يكون بالعموم المطلق او بالعموم من وجه فالنسبة بين اجزاء الماهية الواحدة احدى النسب الثلاث واما التساوى بينها فممتنع على مذهب القدماء لما ياتى في ذيل قول المصنف : ومالاجنس له فلافصل له .

ثم ان للاجزاء المتباينة تقسيمات :

الاول : الاجزاء المتباينة اما متماثلة كالاحاد المركب منها مرتبة من مراتب العدد كالعشرة فان اشخاص الاحاد متباينة لتباين كل شخص مع آخر و متماثلة لانها مشتركة في ماهية العدد ، واما متخالفة وهي على اقسام : اما محسوسة كالسواد والبياض المركب منهما لون البلقة واللون والشكل المركب منهما الخلقة ، واما معقولة كالهيولى والصورة المركب منهما الجسم وكالشجاعة والحكمة والعفة المركب منها العدالة واما مختلفة كالبدن والنفس المركب منهما الانسان .

التقسيم الثانى : الاجزاء المتباينة اما ان يكون المركب منها ماخوذا فيه الاضافة الى احدى علله اوالى معلوله اوالى شيء غيرهما مرتبط به ارتباطا ، والاول على اقسام : اذ الاضافة المأخوذة اما الى الفاعل كالعطاء فانه فائدة مقرونة بالاضافة الى الفاعل لانه يحد بالفائدة الغير المكتسبة حصلت من فعل الغير ، واما الى القابل كالفطوسة فانها تقعير مقرون بالاضافة الى قابله وهو الانف لانها تحد بالتقعير في الانف، واما الى المادة كالنفس فانها جوهر مقرون بالاضافة الى مادتها وهي البدن لانها تحد بالجوهر المجرد ذاتا المادى فعلا المتعلق بالبدن تعلق التدبير ، واما الى الصورة كمادة المركبات فانها جوهر مقرون بالاضافة الى الصورة لانها تحد بالجوهر القابل لماحل فيه من الصور ، واما الى الغاية كالخاتم فانه حلقة تضاف الى التزين الذى هو غاية له لانه يحد بالحلقة التى يلبسها الاصبع للتزين والتجمل .

والثانی : كالخالق والرازق فان الخالق ذات يصنع شيئا هومعلوله والرازق ذات يفعل العطاءِ و هو معلوله ، و كالحسد الذی هو صفة للنفس بها يضمر الانسان عداوة غيره فی نفسه فان اضمار العداوة معلول للحسد .

والثالث : كالحكمة التی يميز بها الانسان الحق من الباطل فان الحق والباطل ليسا علتين لها ولامعلولين لها ولكنهما مرتبطان بها ارتباطا ، ولايذهب عليك ان المراد بالاجزاءِ فی هذا التقسيم هی الاجزاء الحدية لاالاجزاء الحقيقية فان الاضافة الی هذه الامور علی مافی كلام صاحب الشوارق اونفس هذه الامور علی مافی كلام الشارح العلامة ليست داخلة فی حقائق هذه المركبات بل فی حدودها ، ولافرق بين ماعليه صاحب الشوارق وماعليه الشارح العلامة لان الاضافة الی شیءٍ اذااخذت فی حد شیء فالمضاف اليه ايضاً مأخوذ فيه .

التقسيم الثالث : الاجزاء المتباينة اما كلها وجودية كجميع الامثلة التی ذكرت فی التقسيم الاول واما كلها عدمية كسلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم المركب منهما الامكان الخاص و اما مختلفة مخلوطة من العدمی و الوجودی كالسابق وغير المسبوق المركب منهما الاول الحقيقی و كالعدم و الاضافة الی البصر المركب منهما العمی .

التقسيم الرابع : الاجزاءِ المتباينة اما كلها اضافات كالاقرب والابعد فان الاقرب هوالقريب مع الاكثرية فی القرب وهما اضافتان وكذا الابعد ، واما كلها غير اضافة ككثير من الامثلة المذكورة واما مخلوطة من الاضافة وغيرها كالسرير المركب من اخشاب وحديدات مع نسب واضافات بينها .

ثم ان الاجزاء المتداخلة سواء كان التداخل بالعموم المطلق اومن وجه اما ان تكون اجزاء للماهية الواحدة اولاكثر من الواحدة والمراد بالاكثر ان يفرض مجموع مركب من ماهيات ماهية واحدة لم يكن ذالك المجموع اجزا لماهية واحدة بل يفرض وحدتها كالحيوان والصاهل المركب منهما الفرس ، والحيوان والكاتب المركب منهما الحيوان الكاتب المفروض وحدتهما ، والحيوان و الناطق

المركب منهما الانسان، والحيوان والابيض المركب منهما الحيوان الابيض المفروض وحدتهما، فالنسبة بين الجزئين فی المثال الاول هی العموم المطلق والجزء ان للماهية الواحدة وفی المثال الثانی ايضا العموم المطلق والجزء ان ماهيتان فرض وحدتهما وفی المثال الثالث العموم من وجه لان الحيوان منه ناطق ومنه غير ناطق والناطق منه حيوان وهو الانسان ومنه غير حيوان وهو بعض الملائكة فان المشهور ان النطق فيهم بالمعنى الذی فينا وان خالف الشيخ ابن سيناء وهما جزء ان من ماهية واحدة وفی المثال الرابع العموم من وجه ايضا وليسا جزئين من ماهية واحدة .

ثم ان للاجزاءِ المتداخلة بالعموم المطلق اقساما :

الاول : ان يكون الجزء العام متقوماً بحسب الوجود بالخاص و موصوفا به كالحيوان الصاهل فان الجنس متقوم بالفصل وموصوف به .

الثانی : ان يكون العام متقوما بالخاص وصفة له كالجوهر الموجود فان الموجود متقوم بالجوهر لانه منتزع منه فی الخارج وصفة له والاجزاء فی هذا المثال لاكثر من ماهية واحدة ،

الثالث : ان يكون العام مقوما للخاص بحسب الوجود موصوفا به كالانسان الضاحك فان النوع مقوم للخاصة ، واما اخصية الضاحك من الانسان فلان المراد به الضاحك بالفعل ، والاجزاء فی هذا المثال ايضاً لاكثر من ماهية واحدة ، واما فرض ان يكون العام مقوما للخاص صفة له فغير موجود ، هذا ، فان فی كلام الشارح رحمه الله اشارات الی جميع هذه التفاصيل ولاتغفل .

قوله الشارح : اولايكون فتسمى المتباينة - يعنی لايكون بعضها اعم من البعض ، هذا بحسب المفهوم وان كان شاملا للمتساوية ولكنها ليست بمتحققة فاذا لم يكن بينها العموم فليس الا التباين .

قوله : وقد يكون مضافا - ای عاما من وجه فانه عام بالنسبة .

قوله : والمتباينة مايتركب عن الشیء الخ - اشارة الی التقسيم الثانی .

قوله : امابعضها وجودی الخ - اشارة الی التقسيم الثالث .

قوله: كالاول - اشارة الى المثال الثالث فی التقسيم الثالث .

قوله : حقيقة متشابهة الخ - اشارة الى التقسيم الاول .

قوله : او بعضها اضافی الخ - اشارة الى التقسيم الرابع .

قول المصنف : وقد تو خذ موادوقد توخذ محمولة - اعلم ان الاجزاء اما خارجية واما ذهنية ومضى بيانهما والنسبة بينهما ، وهی ايضا اما انضمامية واما اتحادية والاجزاء الانضمامية هی مايكون لكل منها وجود بحياله والاتحادية مالايكون كذالك بل يكون الوجود للبعض والبعض الاخر يكون موجودا بالعرض بذالك الوجود . والنسبة بينهما التباين ، والحمل انما يتحقق فيما اذا كانت الاجزاء اتحادية. والانضمامية يكون بعضها مواد وبعضها صور فقول المصنف : وقد تؤخذ مواد من باب الاختصار و الاكتفاء فی البيان باحد المتقابلين كقوله تعالى : سرابيل تقيكم الحر ای والبرد .

قول الشارح : فتكون اجزاء حقيقية - يعنی اطلاق الاجزاء عليها على سبيل الحقيقة بخلاف ما اذا اخذت محمولة فان اطلاق الاجزاء عليها على سبيل المجاز لان الجزء حقيقة ما يكون موجودا بحياله بالوجود الخارجی او الذهنی والاجزاء المحمولة ليست كذالك .

قوله : ولا تحمل على المركب حمل هوهو - ولابعضها على بعض لاستحالة كون الجزء هوالجزء الاخر .

قوله : صادقة على المركب - وصادقاً بعضها على بعض لانها اذا اخذت بذالك الاعتبار فكما ان الحيوان هوالانسان فكذالك هوالناطق .

قوله : مع قطع النظر عن القيدين - ای الاخذ مع الناطق والاخذ مع التجرد عن الناطق .

ان قلت : مفهوم هذا الكلام ان الحيوان اذا اخذ مع احد القيدين لم يكن محمولا وهذا ليس بصحيح لانه اذا اخذ مع الناطق كان نفس الانسان الذی هو المركب ويحمل عليه . قلت : ان الحيوان اذا اخذ مع الناطق لم يكن حيوانا لابشرط وحمله

علی الانسان لیس من حمل الحیوان علیه بل هو حمل الانسان علی الانسان لان الحیوان المأخوذ بشرط الناطق هو الانسان .

قول المصنف : فیعرض لها الجنسیة و الفصلیة ـ هذا تفریع علی قوله : تؤخذ محمولة وهو واضح .

قوله : وجعلاهما واحد ـ ای بحسب الوجود الخارجی ، یعنی احدهما مجعول بالذات والاخر مجعول بالعرض ، بل المجعول بالذات هو الشخص

قول الشارح: فهی هیئة اما فی السواد ـ ای عرض فیه بان یکون السواد کالجسم موضوعا لنفس اللونیة فیلزم ذالك امکان ان یوجد السواد من دون اللونیة کما یمکن ان یوجد الجسم من دون السواد .

قوله: اوفی محله ـ ای فی محل السواد بان یکون السواد واللونیة حالین فی ذالك المحل .

قول المصنف : والجنس منهما کالمادة الخ ـ ان للجنس اعتبارات : اعتبار الابهام والاحتمال لان یصیر حقیقة من الحقائق التی تحته و هذا اعتباره لابشرط وبهذا الاعتبار یقال له الجنس ، ویکون کلیا مقولا علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماهو ، ویکون تحصله باحد الفصول ، فکل فصل اوجب بانضمامه الیه تحصله فهو علته ای علة تحصله وتعینه وزوال ابهامه ، فالجنس بهذا الاعتبار کالمادة الاولی فی انها لاتحصل لها فی الخارج الا باحدی الصور و کل صورة انضمت الیها فهی علة تحصلها فی الخارج ، الثانی : اعتبار کونه جزء وهذا اعتباره بشرط لا وبهذا الاعتبار یقال له المادة العقلیة ، وله تحصل عقلی فی نفسه ، ولایکون مقولا علی کثیرین . ومقوم للنوع تقوم الجزء للکل کالفصل ، ویخرج من ذالك الابهام ولکن لم یتحصل نوعاً معینا ، ولایکون للفصل نسبة العلیة الیه ، الثالث : اعتبار کونه مأخوذاً مع فصل معین وهذا اعتباره بشرط شیء ، و بهذا الاعتبار یخرج من الابهام ویتحصل نوعا معینا ویحصل لذالك الفصل المعین نسبة العلیة الیه ، فالفصل اذا نسب الی المجموع الذی هو النوع اطلق علیه المقوم بمعنی الجزء و هذا الاطلاق شایع

فى المنطق واذا نسب الى حصة النوع من الجنس يقال له المقوم ايضاً بمعنى علة التحصل وهذا الاطلاق قليل فى المنطق كثير فى الفلسفة ، والجنس بالاعتبار الثانى له شبه بالمادة ايضا فى ان كلا منهما جزء المركب ، فلذا قال الشارح رحمه الله : وجد الجنس اشبه بالمادة من الفصل وانما قال اشبه لان الفصل له ايضا شبه بالمادة فى ذالك. ولكن شبه الجنس اكثر لانه شبيه بها من ثلاثة وجوه والفصل شبيه بها من وجه واحد هو الجزئية للمركب ، وانما قلنا من ثلاثة وجوه لان الجنس بالاعتبار الثالث ايضا له شبه بها فى انها كالجنس تصير مع انضمام صورة معينة حقيقة معينة من حقائق المركبات ؛ والمادة تلك الحقيقة بالقوة كما ان الجنس ذالك المركب بالقوة .

قول الشارح : والفصل اشبه بالصورة منه ـ اى من الجنس ، قس اشبهية الفصل باشبهية الجنس فى جميع ما ذكرنا فيها .

قوله: الى الجنس المطلق ـ اشارة الى الاعتبار الاول لان الجنس بذالك الاعتبار مطلق مقسم للانواع المتخالفة والفصل مقسم له .

قوله : اعنى الجنس المقيد ـ اشارة الى الاعتبار الثالث بحسب نسبة الفصل الى المجموع الذى هو الجنس المأخوذ مع الفصل وهى نسبة التقويم بمعنى الجزئية.

قوله : والى حصة النوع الخ ـ اشارة الى الاعتبار الثالث بحسب نسبة الفصل الى الجنس الذى هو حصة النوع وهى نسبة التقويم بمعنى العلية ، وليس فى كلامه اشارة الى الاعتبار الثانى لعدم الاحتياج اليه هنا .

قوله : كان الجنس مساويا للفصل ـ لانه فرض علة للفصل ولا يمكن ان يكون العلة اعم بل يكون مساويا اواخص .

قوله : على ما تقدم ـ فى ذيل قول المصنف آنفا : فيعرض لها الجنسية والفصلية، اوفى منطق هذا الكتاب .

قوله : لم يكن له فصل ـ لانه لم يشارك غيره فى ذاتى حتى يحتاج الى فصل يميزه عما يشاركه فيه ، بل هو منفصل بذاته عن غيره وان كان مشاركا له فى الوجود، فالاجناس العالية التى لم يكن فوقها جنس متمايز بعضها عن بعض بذاته

قوله :وقدذهب قوم غيرمحققين الخ ـ اعلم ان المشهور فی تعريف الفصل هو الذاتی الذی يميز الشیء عمايشاركه فیجنسه ، وقوم فسروه بالذاتیالذیيميز الشیء عما يشاركه فیجنسه اوفی وجوده ، فلاريب فیانه اذا فرض تركب ماهية واحدة منجزئين متساويين فعلی التفسير الاول لميكن واحد منهما فصل لها لانه هوالمميز فیالجنس والمتساويان لايمكن ان يكون احدهما جنسا والاخر فصلا ، واما علی التفسير الثانی فيمكن انيكون احد الجزئين فصلا مميزا لتلك الماهية فیالوجود كما يمكن انيكون المميز بنفس الماهية .

ثم قداختلف فی انه هل يجوز تركب ماهية واحدة منجزئينمتساويين املا فالقدماء علی المنع وجمهور المتأخرين علی الجواز علی ماذكرصاحبالشوارق ، والشارح اتی بدليلين علی امتناع كون ماهية ذاتفصلين وانماهية لوامكن كونها ذات جزئين متساويين لميلزم انيكونا فصلين كماتوهم .

قوله:واوافتقر كلمشارك فیالوجود الخ ـ هذااحدالدليلين،بيانالملازمة: ان ذالك الفصل ايضا مشارك لغيره فیالوجود فيفتقر الی فصل آخر وهكذا .

قوله : ولوجعل كلواحدمنهما الخ ـ هذا ثانیالدليلين ، بيانه : لوجعل كل واحد منهما فصلا للمركب فاما ان يجعل المركب فصلا مميزا لكل واحد منهما لانهمامشاركانايضا لغيرهما فیالوجود فيلزم الدور وهوتوقفتقومالمركب علی كل واحد منهما وتوقف تقوم كل منهماعلیالمركب اولايجعل فيلزمالترجيح من غير مرجح لان نسبة المركب ونسبة كل منهما الیالوجود واحدة .

قوله: لتساوی ـ اللام المتعليل ومدخولهاعلیصيغةالمصدر ، وفیالعبارةسقط من قلم الناسخ ، وصحيحها : ولوجعل كل واحد منهما فصلا ولميكن المركب فصلا لكل منهما لزم الترجيح من غيرمرجح لمساواة نسبته ونسبتهما الیالوجود، ومع ذالك لميذكر رحمهالله صورة الدور لوضوحها .

قوله : وهو كمالالجزء المميز ـ ويقال له الفصل القريب ويفسر بالذاتی الذی يميز الشیء عن جميع مشاركاته فی الجنس كالصاهل بالنسبة الی الفرس

فانه يميزه عن جميع مشاركاته فی مطلق الجنس قريبا كان اوبعيدا .

قوله : وهو المميز الذاتی مطلقا - وصفه بالاطلاق لانه غير مختص بالاضافة الی النوع بل یضاف الی النوع فيوصف بالبعيد والی الجنس فيوصف بالقريب ، والفصل البعيد يفسر بالذاتی الذی يميز الشیء عن مشاركاته فی الجنس البعيد فقط كالحساس بالنسبة الی الانسان فانه اذا قيل : الانسان حساس فيتميز عن مشاركاته فی الجسم النامی لاالحيوان ، بخلاف الناطق فانه يضاف الی النوع فقط ويميزه عن جميع مشاركاته فی مطلق الجنس .

قوله : و الاول لايكون الاواحدا - ان قلت : كيف لايكون الفصل التام الاواحدا والحساس والمتحرك بالارادة كل منهما فصل تام للحيوان ، قلت : انهما ليسا فصلين للحيوان بل هما خاصتان قائمتان مقام الفصل فی التمييز فان الفصل الحقيقی قديجهل به فيقوم مقامه اقرب اللوازم وقديكون لازمان متساويين فی القرب اويشتبه قربهما فيقوم كلاهما مقام الفصل الحقيقی ، والذی مثلت به من هذا القبيل.

قوله : لان فصلهما الخ - تقرير الدليل : انه لوكان لنوع واحد جنسان فی مرتبة واحدة فاما ان يكون لهما جميعا فصل واحد او يكون لكل منهما فصل واحد ، وعلی الثانی يلزم الخلف لان كل جنس يتحصل بكل فصل ويصير نوعاواحدا فيتحقق حينئذ نوعان فلم يكن الجنسان لنوع واحد بل لنوعين وهذاخلف ، وعلی الاول فاما ان يتحصل كل من الجنسين بذالك الفصل الواحد وحده و يصير نوعا اولايتحصل الا بالفصل وبذالك الجنس الاخر معا ، والتقدير الاول يستلزم ان يكون واحد من الجنسين لغوا غير داخل فی ذالك النوع الواحد لان المفروض ان احد الجنسين قدتحصل نوعا واحدا بسبب ذالك الفصل وهذا ايضا خلف اذالنوع الذی فرض له جنسان لم يكن له جنسان بل جنس واحد ، والتقدير الثانی يستلزم الدور لتوقف تحصل كل من الجنسين علی الاخر لان المفروض ان كلا من الجنسين يتحصل بالفصل والجنس الاخر معافيكون كل من الجنسين جزء علة للاخر : ففرض الجنسين القريبين لنوع واحد يستلزم احد المحالات الثلاثة : كون النوع الواحد

نوعين او كون الجنسين جنسا واحدا اوالدور .

قوله: كان جعل الجنسين جعلا واحدا — اشارة الى المحال الثانى .

قوله : وان تغاير الخ ـ اشارة الى المحال الاول و لم يشر الى فرض الدور لوضوحه

قول المصنف: ولا تركيب عقلى الا منهما ـ اى لابد فى كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولايجوز ان تكون من الاجناس اومن الفصول فقط لما ذكر فى الشرح ، وهذه الجملة فى سائر الشروح عطفت على ماقبلها بالفاء على ان تكون تفريعا على المطالب الثلاثة المذكورة آنفا وهو حسن اذ هذه نتيجتها .

قوله : والاول هو الجنس ـ اى الجنس القريب .

قوله : مساوياله اواعم منه ـ اى مساويا للجنس القريب الذى هو تمام المشترك او اعم منه ، و الاعم من الجنس القريب جنس بعيد بمرتبة او اكثر اوفصل بعيد .

قوله: ان يكون فصلا للجنس اى الجنس القريب .

قوله: فيكون فصلا مطلقا ـ اى فذالك الفصل القريب للجنس يكون فصلا مطلقا ، وقدمر وجه التوصيف بالاطلاق فى ذيل قوله : وهو المميز الذاتى مطلقا .

قوله: والاول جنس ـ اى جنس لتمام المشترك الذى هو جنس قريب للمركب المفروض اولا كالجسم النامى الذى يكون تمام المشترك بين الحيوان الذى هو تمام المشترك للانسان وبين غير الحيوان من الاجسام النامية .

قوله : والثانى فصل جنس ـ اى الاعم من الجنس القريب الذى لايكون تمام المشترك له يكون فصلا لجنس ذالك الجنس القريب كالنامى الذى هو فصل للجسم النامى الذى هو جنس للحيوان الذى هو جنس قريب للانسان فانه اعم من الحيوان وليس بتمام المشترك له .

قوله : والا لزم التسلسل ـ اى وان لم يكن الثانى فصل جنس بان لايكون

مختصا بتمام المشترك المذكور لزم التسلسل يعنى لزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية، بيانه : انه لولم يكن مختصا به لكان مشتركا بينه وبين نوع آخر مباين له فلابد له من جزء آخر يميزه عنه في ذالك الامر المشترك فذالك الجزء الاخر ان كان فصلا له اى مختصا به فهو والافيحتاج الى جزء آخر وهكذا فاما ان ينتهى الى جزء مختص فهو فصل قريب للجزء المشترك الاخير واما ان لاينتهى اليه فيلزم اجزاء مشتركة غير متناهية كلها داخلة في المركب المفروض اولا فيلزم تركبه منها وهو محال لاستلزامه امتناع تعقل تلك الماهية بالكنه وهو باطل لان كل ماهية معقولة لعاقل بالكنه .

قوله : في العموم والخصوص ـ بان يكون جنس اعم من جنس آخر تحته كالجسم والحيوان و فصل اعم من فصل آخر تحته كالنامى والمتحرك بالارادة وتكون كلتا السلسلتين في مركب واحد .

قوله : وقد لايترتبان ـ بان يكون جنسان من مقولتين اوفصلان كذالك .

قوله: في الطرفين . يعنى فى الاجناس والفصول .

قوله : لانه لولاتناهى الخ ـ يعنى لولوتكن احدى السلسلتين متناهية لم تكن الاخرى متناهية لنسبة العلية والمعلولية بينهما .

قوله : وهو محال ـ لما يأتى في المسألة الرابعة من الفصل الثالث ، و فى هذا التعليل اشكال ذكره صاحب الشوارق .

قوله وهو فصل الجنس العالى ـ اى فصل يقسم الجنس العالى كالقابل للابعاد الثلاثة المقسم للجوهر الى الجسم وغير الجسم فانه فصل عال ليس فوقه فصل .

اقول : فى شرح القوشجى زيادة في المتن ههنا وهى : و فصل كل جنس يكون في مرتبته ، يعنى من حيث التعالى والتسافل والتوسط كالجوهر وفصله القابل للابعاد الثلاثة مثلا فانهما جنس عال و فصل عال و كالحيوان و فصله الناطق مثلا فانهما جنس سافل وفصل سافل وكذا فيما بينهما .

قول المصنف ومن الجنس ماهومفرد ـ قال الشارح القديم وصاحب الشوارق:

ان القیاس یقتضی ان یکون من الفصل ایضاً ماهو مفرد وهو فصل الجنس المفرد .

قول الشارح صدق الجنس علی انواعه — بان یکون کل فرد حقیقة مباینة لفرد آخر .

قوله : وذالك كالادراك الخ ـ الاولی ان یقال : کالمدرك فانه فصل للحیوان وجنس للسمیع والبصیر کما فی سائر الشروح .

اعلم ان الادراك جنس للاحساس و التخیل والتوهم و التعقل ، والاحساس جنس للسمع والبصر والذوق و الشم واللمس .

قوله : فالوجه الذی به احتیاج النوع الیه الخ ـ یعنی فوجه احتیاج النوع الی الفصل وهو اشتراکه فی الجنس مع سائر الانواع هو بعینه یصیر سببا لان یکون الفصل محتاجا الی فصل آخر ، والشارح رحمه الله جعل محتاج خبرا للضمیر الراجع الی الوجه من باب اسناد الفعل الی السبب .

قوله: بل عرضا عاما بالنسبة الیه — دفع لدخل مقدر ، کان قائلا قال : الیس الجنس یحمل علی الفصل فای نسبة له الیه ؟ فاجاب بان حمله علیه باعتبار انه عرض عام لازم له لاباعتبار انه جنس له بان یکون جزء لماهیته کمایکون للنوع .

المسألة الخامسة

(فی التشخص)

قول الشارح والجواب انه امر اعتباری عقلی ـ یعنی ان التشخص امر عقلی له تشخص فی العقل ولتشخصه تشخص وهکذا ویلزم التسلسل فی الامر الاعتباری ولابأس به لانقطاعه بانقطاع الاعتبار .

قوله: لان الماهیة علة الخ — توضیحه انه اذا کانت نفس الماهیة علة لتشخصها فاذا وجد منها شخص ثم فرض وجود شخص آخر منها فاما ان یکون تشخص الاول مع الثانی اولا والاول محال لان تشخص کل شخص یختص به لایتعدی منه الی آخر والثانی ایضاً محال لوجود الماهیة من دون ذالك التشخص فیلزم انفکاك المعلول

عن العلة اذالمفروض ان الماهية علة لذالك التشخص .

قوله: فلووجدت مع غيره الخ — ای فلو وجدت الماهية مع شخص آخر ولامحالة تكون من دون تشخص الاول انفكت العلة عن المعلول وهذا خلف اذمافرض علة ليس بعلة .

قوله : فلابد من مادة الخ — اذالمفروض ان التشخص ليس من نفس الماهية ووجود الشخص من دون التشخص محال فلابد من شیء آخر يحصل به التشخص وهو المادة ، وحيث ان المادة قابلة للتكثر فالاشخاص المادية ايضاممكنة التكثر .

قول المصنف : ولايحصل التشخص الخ - قدعلم فی المنطق ان الكلی مالايمتنع تصوره من وقوع الشركة فيه وان لم يوجد فی الخارج فرد منه اولم يوجد الافرد منه والجزئی مايمتنع تصوره من ذالك ، ومراد المصنف ان التشخص اللازم للجزئية الحقيقية لايحصل بانضمام كلی الی آخر ولو وصل الامر بسبب الانضمام الی ان لايوجد لذالك الكلی الذی تألف من الكليات المتعددة فرد كالادمی العالم الواجد لخمسين الف سنة فی دار الدنيا اوينحصر فی فرد كالجسم المحيط لجميع الاجسام .

قول الشارح: لانه ليس فی الخارج شركة ولا كلية — يعنی ان المراد بالتقييد بالكلی ليس اثبات الحكم على الكلی العقلی المذكور فی المنطق ، بل المراد به ان هذا الحكم ای عدم حصول التشخص بانضمام كلی الی آخر انما هو بحسب العقل و اما فی الخارج فليس الكلی موجودا بكليته حتی يفرض انضمام كلی الی آخر فان الموجود فی الخارج انما هوالشخص . نعم يمكن ان يحلل الشخص فی العقل الی طبايع .

قوله : وامتيازه انماهوالخ — امتياز كل شیء مع آخر ان كانا فردين مشتركين فی حقيقة واحدة فبالاعراض اللاحقة بكل منهما ، وان كانا نوعين مشتركين فی جنس واحد فبالفصول ، والا فكل منهما ممتاز عن الاخر بذاته .

قوله : فلادور - اذلايتوقف امتياز هذا على امتياز صاحبه ولا ذاته على ذاته

بل يتوقف امتياز كل منهما على ذات الاخر و يعبر عن هذا بالدور المعی ولااستحالة فيه .

قوله : بين ههنا عدم العموم المطلق بينهما ـ اذ فی بادی النظر يمكن ان يتوهم ان التميز هو التشخص مع اعتبار القياس الی الغير فيكون اعم من التميز مطلقا فبين مادة الافتراق من جانب التميز ايضا فی الكلی المندرج تحت كلی آخر فبينهما عموم من وجه .

المسالة السادسة

(فی البحث عن الوحدة والكثرة)

اقول : البحث من هنا الی آخر الفصل فی احوال الوحدة والكثرة ، ومافعل الشارح العلامة رحمه الله من جعله فی مسائل متعددة لايخلو من وجه .

قول الشارح من حيث هو واحد ـ قيد الحيثية لان الواحد يمكن ان يكون كثيرا من غير جهة وحدته كالبيت الواحد فانه من حيث هو بيت واحد واما من حيث انه حجر وآجر وطين وغيرها فمتعدد .

قوله : من دون صدق التشخص ـ فبينهما عموم مطلق لان كل متشخص واحد وليس كل واحد متشخص لوجود الواحد النوعی والجنسی .

قول المصنف وتساوقه ـ ان المساوقة قد يراد بها الترادف وقد يراد بها المساواة ، والمساواة اما حملية وهی النسبة بين الشيئين يحمل كل منهما على الاخر كالانسان والضاحك ، و اما لزومية وهی النسبة بين الشيئين لاينفك احدهما عن الاخر فی الوجود من دون حمل بينهما كالجسم والكم ، والنسبة بين الوجود والوحدة من القبيل الثانی .

قول الشارح فانه لايلزم من الملازمة الاتحاد ـ ای لايلزم من المساواة اللزومية المساواة الحملية .

قوله : وكل موجود فهو واحد ـ هذا لايناقض ماقبله من ان الكثير موجود

وليس بواحد لاستدراكه بقوله : والكثرة يصدق عليها الواحد لامن حيث هي كثرة، وحاصل الكلام ان الوجود والوحدة كما انهما متلازمان من حيث انفسهما متلازمان من حيث موضوعهما فان كل موجود سواء عرض له الكثرة املاواحدلانه يصح ان يقال : كثير واحد في قبال سائر الكثراء كما يصح ان يقال لكثرته : كثرة واحدة ، نعم معروض الكثرة من حيث هو معروضها ليس بواحد اذلايمكن ان يكون معروض الكثرة معروض الوحدة ، وتلك القضية تنعكس كليا و عكسه ان كل واحد فهو موجود في الخارج ان كان جزئيا اوفي العقل ان كان كليا . فالمغايرة بين الوجود والوحدة في الحمل بينهما وفي معروض الكثرة من حيث هو معروضها .

المسألة السابعة

(في بداهة الوحدة و الكثرة)

قول المصنف بالانقسام ـ يعني ان الوحدة والكثرة تقتسمان بالسوية الاعرفية فتأخذ الوحدة اعرفيتها من الكثرة عند العقل وتأخذ الكثرة اعرفيتها من الوحدة عند الخيال مع ان كل واحدة منهما معروفة عند كل واحد منهما ، وبعبارة اخرى ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة عنده والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة عنده وذالك لان العقل من حيث الادراك اشد الفة بالبسائط من الخيال والخيال من حيث الادراك اشد الفة بالمركبات من العقل ، وفي هذا المطلب بحث ذكره صاحب الشوارق رحمه الله تعالى ، والمراد بالخيال المتخيلة

المسالة الثامنة

(في ان الوحدة والكثرة ليستا في الاعيان)

قول المصنف بل هي من ثواني المعقولات ـ من القسم الذي يكون الاتصاف به في الخارج وعروضه في الذهن ، ومر بيانه وبيان القسم الاخر الذي يكون كلاهما في الذهن في المسالة السادسة والثلاثين من الفصل الاول

قول الشارح: الوحدة ان كانت سلبية الخ – اعلم ان تعريف الوحدة والكثرة وان كان لفظيا ولكن مع ذالك قد تفسران بمفاهيم سلبية وقد تفسران بمفاهيم ثبوتية، فيقال فى تفسير الوحدة : هى عدم الانقسام ، اوعدم الكثرة ، اوهى مالايعد ، اوهى الشيء الذى ليس فيه عد ولاجمع ولا كثرة ، اوهى مالايتكثر ، اوهى مبدء الكثرة، اوهى مايساوق الوجود ، ويقال فى تفسير الكثرة : هى المجتمعة من الوحدات ، اوهى التى تعد بالواحد ، اوهى عدم الوحدة ، وياتى فى تعريفهما لواخذناه حقيقيا ما ياتى فى تعريف الوجود والعدم من المحالات التى ذكرت فى المسألة الواحدة من الفصل الاول ثم ان توضيح كلام الشارح ان الوحدة امافى الواقع سلبية اوثبوتية ، وعلى الاول واضح انها ليست امراعينيا ، وعلى الثانى انها لوكانت امراعينياموجودا فى الخارج لزم التسلسل اى وجود الوحدات الغير المتناهية فى الخارج على سبيل التعاقب فى الحصول لان الوحدة الموجودة فيه لها وحدة ولوحدتها وحدة اخرى وهكذا كما مر فى بيان اعتبارية الوجود ، ثم الكثرة على اى من التقديرين اى تقديرى سلبية الوحدة وثبوتيتها اما سلبية واما ثبوتية ، و اما على تقدير سلبية الوحدة فلاتمكن ان تكون سلبية للزوم الخلف اذ الوحدة مقابلة للكثرة فلو كانت الكثرة عدمية كانت الوحدة عدما للعدم فتكون ثبوتية مع انا فرضناها سلبية ، ولكن ثبوتية الكثرة محالة على هذا التقدير ايضا اذ الكثرة مجتمعة من الوحدات والمفروض ان الوحدات عدمات فيلزم ان يكون المجتمع من العدمات امراوجوديا وهومحال ، واما على تقدير ثبوتية الوحدة فظاهر انها ثبوتية لان الكثرة مؤتلفة من الوحدات ، ولكنها ثابتة فى الذهن لان مبدئها وهى الوحدة ثابتة فيه ، والحاصل ان الوحدة ثبوتية لان سلبيتها تستلزم ارتفاع النقيضين عن الكثرة ، ولكنها ثابتة فى الذهن وكذا الكثرة المؤتلفة منها ، فهما امران ثابتان فى الذهن لا فى العين .

قوله : فتكون ثبوتية – اى الكثرة .

قوله: وان كانت وجودية - اى الكثرة .

قوله: وان كانت ثبوتية – اى الوحدة

قوله : عند فرض عدم انقسام الملحوق ـ یعنی عند لحاظ عدم انقسام معروض الوحدة .

قوله : و کذا الکثرة ـ ای تحصل فی العقل عند فرض انقسام الملحوق .

قوله: لانه لایمکن الخ ـ تعلیل لقوله : تحصل فی العقل عند فرض الخ .

المسالة التاسعة

(فی کیفیة التقابل بین الوحدة والکثرة)

قول الشارح لان المقوم متقدم الخ ـ ای لان الوحدة مقومة للکثرة والمقوم متقدم علی المتقوم والمضایف لیس بمتقدم علی مقابله فتنتجان من الشکل الثانی ان المقوم لیس بمضایف .

قوله: لامتناع تقوم احد الضدین بالاخر ـ لان المقوم والمتقوم یجب ان یجتمعا والضد ان یجب ان لایجتمعا فتنتجان من الشکل الثانی ان المقوم والمتقوم یجب ان لایکونا ضدین .

قوله : هذا النوع من التضایف ـ ای التضایف بالعرض لا بالذات کالتضایف بین الابوة والبنوة ، والحاصل انه لیس بین الکثرة والوحدة تقابل بحسب ذاتهما بل التقابل بینهما بحسب عروض امور خارجة عن ذاتهما عارضة علیهما و هی العلیة والمکیالیة العارضتان علی الوحدة والمعلولیة والمکیلیة العارضتان علی الکثرة وان کان بین نفس العلیة والمعلولیة وکذا المکیالیة والمکیلیة تقابل التضایف بالذات والتجوهر

المسالة العاشرة

(فی اقسام الوحدة)

قول المصنف : فجهة الوحدة ـ جهة الوحدة هی الحیثیة المتصفة بالوحدة فی المعروض کصورة البیت ، وکذا جهة الکثرة هی الحیثیة المتصفة بالکثرة فیه کمواد البیت .

قوله : فالوحدة عرضية ـ الوحدة العرضية التى لاتقوم جهة الكثرة ولاتكون عارضية لها قسيمة للوحدة الحقيقية المنقسمة الى الوحدة الذاتية التى جهتها مقومة لجهة الكثرة و الى الوحدة العارضية التى جهتها عارضة لجهة الكثرة ، والوحدة الذاتية تنقسم الى الوحدة الجنسية والنوعية والفصلية ، والوحدة العارضية تنقسم الى الوحدة الموضوعية التى تكون جهة الوحدة موضوعة لمحمولات هى جهة الكثرة والى الوحدة المحمولية التى تكون جهة الوحدة محمولة لموضوعات هى جهة الكثرة .

قوله : وان عرضت ـ المراد بالعروض ههنا كون شىء عرضياً لشىء آخر فان جهة الوحدة فى قولنا : الانسان كاتب ضاحك هى طبيعة الانسان و هى ليست عارضة عليهما بل هى عرضية بالنسبة اليهما اى خارجة عن ماهيتهما ومفهومهما ويصح حمله عليهما ، وبعبارة اخرى ان الانسان خاصة لهما كما ان الحيوان عرضى عام لهما ، اذ كل شىء خارج عن ذات شىء ويصح حمله عليه فهو عرضى بالنسبة اليه سواء كان عارضاله فى الواقع كالماشى بالنسبة الى الحيوان اومعروضاله فى الواقع كالحيوان بالنسبة الى الكاتب على ماهو مصطلح المنطق .

قوله كانت موضوعات اومحمولات الخ ـ اشارة الى القسمين من الوحدة العارضية و هما الوحدة الموضوعية كقولنا : الانسان ضاحك كاتب متعجب فان الانسان امر واحد عرضى لها ، معروض لكل واحد منها ، موضوع لكل واحد منها بالطبع وان امكن حمله على كل منها ، فوحدته وحدة موضوعية لها ، وان كانت لافراد حقيقته من زيد وعمرو و بكر وحدة نوعية ، والوحدة المحمولية كقولنا : العاج والثلج والقطن ابيض فان الابيض امر واحد عرضى لها ، عارض على كل واحد منها ، محمول على كل منها بالطبع وان امكن وضعه لها فوحدته وحدة محمولية ، وان كانت لافراد مفهومه من هذا الابيض من حيث هو ابيض وذاك الابيض من حيث هو ابيض وحدة نوعية ، و كل واحد مما مثلناه فيه جهة وحدة هى عنوان الانسان اوالابيض وجهة كثرة هى واحد من تلك العناوين لابحياله بل بالقياس الى سائره

كما ان جهة الوحدة كذالك .

وتقدير كلام المصنف : و ان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة فالوحدة عارضية و تحققت موضوعات معروضة لمحمول واحد اومحمولات عارضة لموضوع واحد ، وقوله : اوبالعكس عطف على عارضة ، يعنى اومعروضة لمحمول واحد وهو صفة لموضوعات كما ان عارضة صفة لمحمولات كماذكرنا فى التقدير ، اخره رحمه الله للاختصار فى الكلام .

قوله وان قومت فوحدة جنسية اونوعية اوفصلية ـ اى وان قومت جهة الوحدة جهة الكثرة كان يقال : الانسان والبقر والابل حيوان ، فان الحيوان امر واحد فيها مقوم لماهية كل واحدمنها لانه جزئها ، وكان يقال : زيدوبكر وعمرو انسان اوناطق كذالك .

قوله : وقد يتغاير ـ عطف على قوله : قديكون واحدا اى وقديكون معروض الوحدة غيرمعروض الكثرة بان يكون موضوع الوحدة شيئا وموضوع الكثرة شيئا آخر مرتبطا به اواجنبيا عنه .

قوله : فموضوع مجردالخ ـ هذا مبتدأ خبره وحدة شخصية اى فالموضوع الذى يحمل عليه مجرد مفهوم عدم الانقسام الذى هوالوحدة الكلية ولايحمل عليه مفهوم آخر وحدة شخصية ، فلايكون اضافة موضوع الى مجرد بيانية كماتوهم صاحب الشوارق اذمجرد عدم الانقسام مفهوم كلى ليس بوحدة شخصية بل هو محمول عليها كحمل سائر المفاهيم الكلية على ماتحتها ، مع انه لوكان كما قال لما استقام ماالمصنف بصدده لانه فى مقام بيان مايعرض عليه الوحدة ولايعرض عليه الكثرة بوجه .

قوله بقول مطلق ـ اى الوحدة الشخصية الغير المنضمة بشىء من المفاهيم بان يقال : وحدة النقطة اووحدة الخط اووحدة الانسان مثلا و يعبر عنها بالوحدة المطلقة .

قوله والانقطةالخ ـ يعنى وان لميكن معروض الوحدة موضوعا لمجرد

مفهوم عدم الانقسام فقط بل یکون موضوعا لمفهوم آخر ایضا فذالك المعروض اما قابل للانقسام اولیس بقابل له وغیر القابل اما ذو وضع فهو نقطة شخصیة واما غیر ذی وضع فهو موجود مفارق عن المادة کالعقل والنفس والقابل للانقسام اما نفس المقدار کالخط والسطح اومعروض للمقدار وهو جسم بسیط کالماء والهواء اومرکب کالانسان و الشجر .

قوله : ان کان له مفهوم زائد ذو وضع ـ یعنی ان کان لموضوع الوحدة مفهوم زائد علی الوحدة ای مفهوم غیر مفهوم الوحدة ذو وضع ای ذو قابلیة للاشارة الحسیة فهو نقطة لولم ینقسم .

قوله: اومفارق ـ عطف علی نقطة .

قول الشارح: کماتقول نسبة الملك الی المدینة الخ ـ یعنی نسبة الملك الی المدینة ونسبة الربان الی السفینة ونسبة النفس الی البدن واحدة و هی نسبة التدبیر الذی هو جهة الوحدة وجهة الکثرة هی النسب و التعلقات فانها مختلفة لاختلاف الطرفین ، والتدبیر لیس ذاتیا لتلك النسب ولاعرضیالها لانه لایحمل علیها لکنه جهة وحدة فیها .

قوله: بل هما نسبتان ـ ای متحدتان فی التدبیر .

قوله : احدها ان یکون موضوعا ـ ای یکون جهة الوحدة موضوعا وجهة الکثرة محمولا ، ولایخفی ان هذا لیس قسما برأسه بل هو القسم الثانی بعینه علی ماجعله المصنف رحمه الله مقسما لان المقسم فی کلامه هو ان یکون جهة الوحدة عارضیة لجهة الکثرة بحیث تکون موضوعا لها اومحمولا علیها وهذا لیس له الاقسمان لان جهة الوحدة اما ان تصلح بالطبع للموضوعیة کالانسان للکاتب وغیره واما ان تصلح بالطبع للمحمولیة کالابیض للقطن وغیره ، نعم علی ماجعله الشیخ ابن سیناء مقسما وهو ان یقارن شیء شیئا آخر هوذالك الاخر من دون ان یکون احدهما جزء للاخر یصح تثلیث الاقسام ، قال الشیخ فی الفصل الثانی من المقالة الثالثة من الاهیات الشفاء : والواحد بالعرض هو ان یقال فی شیء یقارن شیئا آخر انه هو الاخر وانهما

واحد وذالك اما موضوع و محمول عرضی كقولنا : انزيدا وابنعبدالله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان فیموضوع كقولنا : انالطبيب هو وابنعبدالله واحد اذعرض ان كان شیء واحد طبيبا وابنعبدالله اوموضوعان فی محمول واحد عرضی كقولنا : الثلج والجص واحد ای فیالبياض اذقدعرض انحمل عليهماعرض واحد انتهی ، والشارح العلامة رحمهالله احتذی ههنا مثال الشيخ فی التثليث .

قوله : وان كانموضوعهما كثيراالخ بان يكون موضوع الوحدة شخصا واحدا وموضوع الكثرة شيئا آخر .

قوله : انتكون اجزائه مساويةلكله - ای فی الطبيعة والحقيقة كالخط الواحد فان بعضه ايضا خط لاحقيقة اخری ومثله الجسم البسيط فانبعضا منالماء ماء ، بخلاف الجسمالمركب فان بعضالانسانليس بانسان .

قوله : والوحدةمناقسامالواحدالخ - ای الوحدة الشخصية التی قدمر ان ليس لها مفهوم وراء عدم الانقسام اولی من غيرها من الموضوعات بحمل الواحد عليها بانيقال : وحدة واحدة ، كما انالوجود الحقيقیاولی من غيرهبحملالوجود المطلق عليه بانيقال : وجود الانسان موجود مثلا .

قوله : فلايعرض المشخص الواحد - يعنی لايكون الهوهوفيمالايكونفيه كثرة لانه حمل والحمل يستدعی وحدة و كثرة ، ويحتمل انيكون مراد المصنف ان الهوهو علی نحو الوحدة فیالتشكيك و اولوية بعض علی بعض و اسم الاشارة القريب يؤيد هذا الاحتمال ، ويحتمل ان يكون مراده فيهما .

قول المصنف : والوحدة فی الوصفالعرضی والذاتی - المرادبالوصف هو جهة الوحدة فقدمر انها اماذاتی كالجنس واما عرضی كالخاصة .

قوله: بتغايرالمضافاليه - المضاف اليه ايضا هو جهة الوحدة فان الوحدة تضاف اليها و يقال : وحدة الجنس ، وحدة النوع ، وحدة الفصل ، وحدة الوصف العرضی وهذا اماكم اوكيف اووضع اوغيرها منالمقولات .

قول الشارح : سمیمشابهة - كالثلج والعاجوالقطن فانها متشابهةایواحدة

فی کیف هو البیاض .

قوله : سمی مساواة ـ کثلاثة اخشاب یکون کل منها ذرعا فانها متساویة ای واحدة فی مقدار هو الذرع ، والمساواة بین الخطین فی بعد واحد ، وبین السطحین فی بعد واحد اوفی بعدین ، و بین الجسمین فی بعد واحد اوفی بعدین اوفی ثلاثة ابعاد .

قوله : سمی مناسبة ـ کثلاثة اولاد بالاضافة الی آبائهم فانهم متناسبون ای ذووا وحدة فی نسبة و اضافة هی البنوة ، و کآلات النجارة بالاضافة الیها فانها متناسبة بالنسبة الی هذه الصناعة ، بخلاف هذه الالات بالنسبة الی صناعة الخیاطة او آلاتها مثلا .

قوله : سمی مشاکلة ـ کزید وبکر وعمرو فانهم متشاکلون ای ذووا وحدة فی خاصة کالضاحك مثلا .

قوله: سمی مطابقة ـ المطابقة هی المساواة مع جعل اطراف کل مساو علی اطراف مساو آخر بحیث لایخرج عن احدهما شیء من الاخر .

قوله : سمی موازاة ـ کخطی القطار فانهما متوازیان ای لهما وحدة فی الوضع بحیث یکون بعد کل جزء ومقابله مع بعد جزء آخر ومقابله واحدا وهکذا جمیع الاجزا

قوله : لیس لها اسماء خاصة ـ ای لوحدتها ولکن یستعمل المشابهة فیها

قوله : سمی مجانسة ـ کالانسان و البقر والحمار فلها مجانسة ای وحده فی الجنس .

قوله: سمی مماثلة ـ کافراد الانسان فان لهم مماثلة ای وحدة فی النوع ، واما الوحدة فی الفصل فلم یوضع لها اسم لان حقیقته هی حقیقة النوع ولایبعد ان یستعمل فیها المماثلة .

قول المصنف : والاتحاد محال ـ یعنی صیرورة الشیئین شیئا واحدا بحیث لایزول منهما شیء ولایزید علیهما شیء ویکون جمیع اعتبارات الاثنینیة عین اعتبارات

الوحدة وهذا بديهى الاستحالة . نعم لوزال اوزاد كما فى العناصر الاربعة التى يزول عنها كمال كيفياتها ويزيد عليها نفس نباتية مثلا وتصير شجرة اوتعدد الاعتبار كما فى ماهية الانسان مثلا التى تكون باعتبار الوجود الذهنى امورا متعددة و باعتبار الوجود الخارجى امرا واحدا امكن ذالك .

قوله : **على ماسلف** ـ فى المسألة الثامنة والثلاثين من الفصل الاول .

قوله: **لاغير** ــ اى لامرتبة من مراتب العدد متقومة بغير الوحدة كأن يكون العشرة مثلا متقومة بخمستين اوبثلاثة وسبعة مثلا .

قول الشارح : **ذالك النوع** ـ اذكل مرتبة من مراتب العدد نوع مغاير لمرتبة اخرى لان لكل منها خواص ليست لغيرها ، وقدفصلت فى مظانها ويشير الى بعضها الشارح العلامة عن قريب

قوله : **ولايمكن ان يكون الكل مقوما** ــ اى كل ماتتألف منه العشرة من انواع العدد التى تحتها كالاثنين والثمانية اوالثلاثة والسبعة اوالاربعة والستة و غير ذالك لحصول العشرة بواحدة من هذه المركبات .

قوله : **ارسطو** ــ قال القفطى فى كتاب اخبار العلماء : ارسطوطاليس ابن نيقوماخس الفيثاغورى الجهراشنى وتفسير ارسطوطاليس تام الفضيلة و كان ارسطوطاليس تلميذ افلاطون المتصدر بعده بعهده فى الموضعين الذين تقدم بهما اصحابه ولازم افلاطون ليتعلم منه مدة عشرين سنة و كان افلاطون يؤثره على سائر تلاميذه ويسميه العقل والى ارسطوطاليس انتهت فلسفة اليونانيين وهوخاتمة حكمائهم وسيد علمائهم وهو اول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية و صورها بالاشكال الثلاثة و جعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب بصناعة المنطق وله فى جميع العلوم الفلسفية كتب شريفة كلية وجزئية ، ثم ذكر كتبه اجمالا ، ثم ذكر قصة فى نقل كتب الفلسفة من يونان الى بلاد الاسلام ، ثم ذكر جملة من قصصه واحواله ، ثم ذكر كتبه تفصيلا ، ثم ذكر مذاهب الفلاسفة وعلوم الفلاسفة وقضى فيها بماقضى ، تركنا نقلها لطولها .

قوله : وتمثيله - ای قیاسه الذی یقال له التمثیل فی اصطلاح المنطق .

قوله : كالصمم والمنطقية - الصمم کون العدد غیر واجد للجذر او احد الکسور التسعة کالثلاثة عشر وجذر العدد مایحصل ذالك العدد من تربیعه ای ضربه فی نفسه والکسور التسعة هی النصف والثلث والربع الی العشر ، والمنطقیة کون العدد واجدا لاحدهما او کلیهما ، مثال الواجد لهما الاربعة فان لها الجذر وهو الاثنان والکسر وهو النصف ، مثال الواجد للکسر فقط الستة اذ لایوجد عدد یحصل الستة من ضربه فی نفسه . ومثال الواجد للجذر فقط المائة و الواحد و العشرون فان لها الجذر وهو الاحد عشر ولیس لها احد من الکسور التسعة ، و یسمی العدد الذی له الصمم الاصم والذی له المنطقیة المنطق علی صیغة الفاعل من باب الافعال ، والاصم اما اصم منهما او من احدهما و کذالك المنطق کماظهر من الامثلة .

قوله : غیر متناهية - ویقال له اللاتناهی العددی واللاتناهی اللایقفی بمعنی ان العقل لایقف عند حد لاان غیر المتناهی موجود بالفعل ، ومثله تجزیة الجسم الی اجزاء غیر متناهیة .

قول المصنف: وکل واحد منها امر اعتباری - لما ذکره الشارح العلامة ولان الوحدة التی یأتلف منها کل مرتبة من مراتب العدد امر اعتباری لمامر فی المسألة الثامنة .

فائدة: - الکثرة علی معنیین : الاول هو الوحدات الملتئمة و الکثرة بهذا المعنی هی العدد وهی المتقومة بالوحدة ویقال لها الکثرة الحقیقیة وتقابل الوحدة مقابلة التضایف بالعرض التی مربیانها فی المسألة التاسعة ، الثانی کون العدد واجدا لعدد مع زیادة کالعشرة الواجدة للسبعة مع زیادة هی الثلاثة والکثرة بهذا المعنی یقال لها الکثرة الاضافیة وتقابل القلة مقابلة التضایف بالذات ، وهذه الکثرة والقلة المقابلة لها التی هی کون العدد فاقدالشیء هو لعدد فوقه کالسبعة بالنسبة الی العشرة مثلا صفتان عارضتان علی الکثرة بالمعنی الاول کمایقال ؛ عدد کثیر وعدد قلیل ، و لیست متقومة بالوحدة ، وهما امران اعتباریان کمعروضهما ، و یأتی ذکرهما

فی المسألة الرابعة من الفصل الخامس من المقصد الثانی فی مبحث الکم انشاء الله تعالی .

قول الشارح: یحل فیه العرض الواحد - کالاثنینیة اوالاربعیة مثلا .

قوله : یکون الواحد عددا - ای متعددا اذعرضت علی کل واحد من الاجزاء اوعلی احدها تلك الاثنینیة اوالاربعیة مثلا .

قوله : فتخصص بالمشهوری - الباء للسببیة یعنی تخصص کل وحدة وتمتاز عن اخری بسبب ماتضاف الیه کمایقال : وحدة الانسان ، وحدة الشجر ، والوحدة الکلیة ای مفهوم عدم الانقسام جنس للوحدات التی تحتها و فصولها الاضافات الی الاشیاء المعروضة لها .

قوله : والوحدة مضاف حقیقی - ای بالقیاس الی معروضها والافالوحدة ایضا مضاف مشهوری غیر ذاتی کمامر فی المسألة التاسعة اذالمضاف الحقیقی الذاتی مایکون بماهیته ومفهومه من مقولة الاضافة کالعلیة العارضة علی الوحدة ، ویأتی بیان المضاف الحقیقی والمشهوری فی الفصل الخامس من المقصد الثانی فی المسألة الاولی من مبحث المضاف انشاءالله تعالی .

قوله فان عشریة الاناسی - ای کونهم عشرة ، والاناسی جمع الانسان کانت الاناسین فابدلت النون الاخیرة یاء وادغمت الیاء فی الیاء .

قوله وقدیمکن انیفهم الخ - توضیحه : ان ههنا مفهوما کلیا هو کلی الوحدة التی تعرض فی الذهن علی آحاد الاشیاء و وحدة شخصیة قائمة خاصة بکل واحد مما یحمل علیه الوحدة الکلیة نظیر الوجود العام والوجود الخاص فالوحدة الکلیة تختص باسم المشهوری لان المتبادر هو هی کالمتبادر من الوجود ، والوحدة الشخصیة باسم الحقیقی اذهی حقیقة الوحدة والاولی منتزعة منها ، وعلی هذا فالباء متعلقة بمادة الاختصاص لاسببیة .

قوله امرمشترك الخ - ای امر کلی محمول علی کل مایکون مصداقا للواحد

قوله: فلیس واحدا حقیقیا ــ ای فلیس الواحد باعتبار اتصافه بالوحدة الکلیة واحداحقیقیا ، اوالمعنی : فلیس مجرد الوحدة الکلیةواحدا حقیقیا ، بل الواحد الحقیقی هوالوحدة الحقیقیة کالوجود الحقیقی الذی هوالموجود حقیقة .

قوله : اماالذات التی الخ ـ یعنی اماذات الوحدة و حقیقتها التی ینتزع منها مفهوم الوحدة الکلیة و یحمل علیها فهی احق من سائر الموضوعات باسم الواحد وبان یحمل علیها ذالك المفهوم لانها واحدة بالذات وغیرها واحدبها کالوجودالخاص الذی هو موجود بالذات وغیره موجود به . و فی بعض النسخ : الا بالذات التی الخ فمعناه : فلیس الواحد واحدا حقیقیا الا الوحدة بالذات التی هی حقیقة الوحدة، وعلی هذا فقوله : فهی احق تفریع علی المطلب

قوله : فانها ممتازة عن غیرها ـ ای الوحدة الحقیقیة ممتازة عن غیرها من الموضوعات بحقیقتها و عن سائر الوحدات بالموضوعات . و هو جملة معترضة فی الکلام .

قوله : فیخصص المشهوری بالواحد الحقیقی ـ یعنی فیتخصص ویتکثر مفهوم الوحدة الکلیة الذی سمیناه بالمشهوری فی الاحتمال الثانی بالوحدة الحقیقیة ولایخفی عدم ملائمة هذا المعنی لظاهر المتن ، بل هذا عکس مافی المتن صریحا .

قوله : اقرب مایمکن الخ ــ الشارحون متفقون علی هذا التفسیر

المسألة الحادیة عشرة

(فی البحث عن التقابل وانواعه)

قول الشارح : وانما یعرض للکثیر ـ لان التقابل یقتضی الطرفین .

قوله هوعدم الاجتماع الخ ـ فسره الشارح القدیم بامتناع اجتماع الشیئین فی موضوع واحد فی زمان واحد من جهة واحدة ، وقدیفسر بتخالف الشیئین بحیث یمتنع اجتماعهما فی محل واحد فی زمان واحد من جهة واحدة ، ولایخفی ان هذا التخالف المأخوذ فی حد التقابل غیر مامر فی المسألة العاشرة من الفصل الاول اذهو

قسیم للتضاد وهذا مقسم للتقابل الذی هومقسم‌للتضاد ، وهذاالتخالف قسیم‌للتماثل وهو اما ان یکون بحیث یمتنع‌الاجتماع واماان‌یکون‌بحیث‌یمکن‌الاجتماع‌والاول مقسم للتقابل .

قال‌الشارح القوشجی : قال الحکماء الاثنان‌ان‌کانا متشارکین فی‌تمام‌الماهیة فهما متماثلان والافمتخالفان والمتخالفان اما متقابلان اوغیر متقابلین والمتقابلان هما المتخالفان‌اللذان‌یمتنع اجتماعهما فی‌محل‌واحد فی‌زمان واحد من‌جهةواحدة فخرج بقید التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقید امتناع الاجتماع فی‌محل مثل السواد والحلاوة ممایمکن اجتماعهما و دخل بقید وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة ممایمکن اجتماعهما باعتبار جهتین و دخل بقید وحدة المحل المتقابلان اذا امکن اجتماعهما فی‌الوجود کبیاض الرومی وسواد الحبشی واما التقییدبوحدة الزمان فمستدرك لان الاجتماع لایکون الا فی‌زمان واحد الا انه قدیقال ولو علی سبیل المجازاجتمع هذان الوصفان فی‌ذات واحدة وان‌کانا فی‌وقتین فصرح‌بوحدته دفعا لتوهم التجوز فی‌الاجتماع انتهی

اقول : والتقیید بوحدة المحل ایضا مستدرك لان الاجتماع الممتنع‌لایتصور فرضه الا فی‌محل واحد بل‌لایتحقق‌اجتماع الشیئین مطلقا الافی‌محل‌واحدوالمراد بالاجتماع فی‌الوجود هوالاشتراك فیه اطلق‌علیه‌تجوزا ومسامحة ، وکذاقیدوحدة الجهة ایضا مستدرك لان مثل الابوة والبنوة المجتمعتین فی‌واحد من جهتین لیس بینهما التضایف حتی نتمحل لدخوله فی الحد بالقید لان الابوة التی فی زید مثلا لاتضایف البنوة التی فیه لان المتضایفین لهما معیة وجودا وعدماوالابوة التی‌فی‌زید بالنسبة الی ابنه والبنوة التی فیه بالنسبة الی ابیه لیستا کذالك اذکانت فیه هذه البنوة ولم‌تکن فیه هذه الابوة اذکان صبیا بل‌تضایف البنوة التی فی‌ابنه‌وکذا البنوة التی فی‌زید لاتضایف الابوة التی فیه لذالك بل‌تضایف الابوة التی فی‌ابیه ، فالحق ان القیود الثلاثة کلها توضیحیة ذکرت لتوضیح مورد امتناع الاجتماع‌لایخرج‌بها شیء ولایدخل بها شیء ، مع ان‌شأن القید ان‌یخرج افراد مقابله لاان‌یدخل‌شیئا ،

فالقيد المدخل موضح لابمعنى انه مدخل ماكان خارجا بل موضح ما كان داخلا ، والحاصل ان التقابل هو تخالف الشيئين الممتنع اجتماعهما والاجتماع الممتنع لايكون الا فی محل واحد فی زمان واحد من جهة واحدة ، نعم لولم يؤخذ الامتناع في التعريف كتعريف الشارح العلامة رحمه الله احتيج الى القيود الثلاثة كما ذكرها فتأمل

قوله: لانه جزئی تحته ـ فيجتمع معه اجتماع المطلق مع ماتحته من المقيدات فلايقابله .

قوله لان مقابليهما ان لم يتقابلا الخ ـ يعنی لان مقابلی السلبين الخاصين وهما الايجابان الخاصان ان لم يتقابلا كحلاوة السكر و بياضه فظاهر ان السلبين لايتقابلان لاجتماعهما فی غير ذالك الموضوع كالخشب فانه ليس فيه حلاوة السكر ولابياضه فاجتمع فيه السلبان وان تقابل الايجابان الخاصان كحلاوة التفاح وحموضته فكذالك ايضا لصدق سلبيهما وتحققهما فی كل موضوع لم يكن فيه ذانك المتقابلان ای الحلاوة والحموضة الخاصتان كالماء

قوله اذا ثبت هذا فنقول الخ ـ وجه الحصر فی الانواع الاربعة انه لما ثبت ان الامر الوجودی لابد منه فی احد طرفی التقابل فاما ان يكون الطرف الاخر وجوديا اوعدميا فان كان عدميا فلابد ان يكون عدما لطرفه المقابل حتی يتحقق نسبة التقابل بينهما فالطرفان اما ان يؤخذا باعتبار نسبتهما الی موضوع واحد اولا بل باعتبار انفسهما والثانی هو تقابل السلب والايجاب المفرد ويقال له البسيط ايضا الذی يسمی بالتناقض فی باب التصورات كالفرس واللافرس والاول اما ان يكون الموضوع مطلقا بان لايقيد بكونه ذا شأنية وقابلية لذالك الامر الوجودی اويكون مقيدا بذالك والاول هو تقابل السلب والايجاب المركب الذی يسمی بالتناقض فی باب التصديقات والثانی هو تقابل العدم والملكة ، ومن هذا يظهر ان تقابل السلب والايجاب المركب وتقابل العدم والملكة كلاهما راجعان الی القول ای القضية الملفوظة والی المعقد اوالعقل علی ما فی نسخة الشوارق ای القضية المعقولة لاعتبار نسبة الطرفين فيهما

الى الموضوع كما هو صريح المصنف وماسلك فيه سائر الشراح واهل التأليف فلاوجه لاخراج الشارح العلامة رحمه الله تقابل العدم والملكة من اعتبار القول والعقد .

واما تقابل السلب والايجاب المفرد فماعدوه من انواع التقابل لانهم اعتبروا في التقابل امتناع اجتماع الطرفين وهولايأتي في الفرس و اللافرس مثلا من دون فرضهما لموضوع واحداذاجتماع مفهوميهما في الذهن ليس بممتنع ، وان كان اطلاق التقابل عليه واقعاً في كلام الشيخ على مانقل القوشجي .

وان كان الطرف الاخر ايضاوجوديا فانهما امالن يكونا بحيث يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فبينهما تقابل التضايف كالعلية والمعلولية اولافتقابل التضاد .

ان قلت : لوكان الشيئان يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر لزم الدور في التصور ، قلت : ان المراد ان يؤخذ معروض كل منهما في حد مقابله كالعلية فانها كون الشيء بحيث يصدر عنه شيء آخر والمعلولية فانها كون الشيء بحيث يصدر عن شيءآخر ، وكالابوة فانها كون الحيوان بحيث تكوّن من بعضه مثله والبنوة فانها كون الحيوان بحيث تكون من بعض مثله ، و كالتقدم فانه اولوية شيء من شيء في امر والتأخر فانه مرجوحية شيء من شيء في امر فقداخذ في هذه الامثلة و كذا امثالها ذوات المتضايفين وهوظاهر .

قوله. او بحسب الحقائق انفسها ــ اى من دون اعتبار العقد والقول ويدخل فيه تقابل السلب والايجاب المفرد : وقدمر ان اخذ تقابل العدم والملكة من هذا القبيل ليس بصحيح بل هو داخل في المتقابلين باعتبار القول والعقد ، نعم انه يأتي مفردا كتقابل السلب والايجاب .

قوله : والاول هوتقابل السلب والايجاب ــ و كذا تقابل العدم والملكة لانه هومأخوذا باعتبار خصوصية هي كون الموضوع ذاقابلية و شأنية لذالك الامر الوجودى المقابل للعدمي كمامر .

قوله: باعتبارشيء واحد ــ هوتلك القابلية والشأنية .

قوله. واعلم ان الملكة هووجود شيءفي نفسه ــ اى وجوده في نفسه لغيره

كوجود الكتابة لزيد و وجود الانسانية له و وجود الحيوانية للانسان لان الملكة وجود مقيد وهو وجود شيء لشيء كما بين في المسألة الرابعة عشرة والخامسة عشرة من الفصل الاول .

قوله: واعلم ان تقابل التضاد يعاكس الخ - اذ تقابل التضاد المشهوري اعم من تقابل التضاد الحقيقي وتقابل العدم والملكة الحقيقي اعم من تقابل العدم والملكة المشهوري فيتعاكسان بحسب الحقيقة والشهرة في العموم والخصوص .

قوله : لاالثاني - ويطلق عليه التعاند في قبال التضاد الحقيقي .

قوله : على عدم شيء عن شيء - اى عن موضوع قابل للملكة سواء كان قبوله بحسب شخصه او نوعه اوجنسه فهو تقابل العدم والملكة الحقيقي واما المشهوري منه فمايكون بحسب نوعه اوجنسه فقط هذا مافي هذا الشرح ، و اما في سائر الشروح فقد جعل المشهوري مايكون بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي لان المشهور عند العامة هوهذا القسم والحقيقي اعم منه وممايكون بحسب شخصه مطلقا اوبحسب نوعه اوجنسه القريب اوالبعيد ، والحق معهم . وهو رحمه الله قدسها قلمه الشريف ههنا اووقع من الناسخ شيء في الكتابة .

قوله: وسلب بالمعنى الثاني - يعني تقابل السلب والايجاب ، وهذا عجيب لان عدم الملكة بالمعنى الثاني في كلامه هو ان يقيد الشيء اى الموضوع بان يكون قابليته بحسب النوع اوالجنس القريب اوالبعيد وهذا المثال ممايكون بحسب الجنس البعيد فكيف لايكون بالمعنى الثاني عدم الملكة فان هذا المثال من قبيل العدم والملكة بالمعنيين على مافسرهما ، اللهم الا ان من المحتمل وقوع شيء من الناسخ

قوله: حتى صار كالجنس - انما قال كالجنس لان التقابل ليس من الموجودات العينية بل من الامور الاعتبارية العقلية والامر الاعتباري ليس جنسا لماتحته لانه منتزع منه كالامكان بالنسبة الى الماهيات الممكنة ، بل هو كالجنس في كونه يشترك فيه الامور المختلفة التي ينتزع هو منها وايضا ان الجنس لايقال على ماتحته بالتشكيك وهو مقول عليه به فاطلاق الجنس عليه في كلام المصنف على التشبيه ، نعم انه

جنس للتقابلات الخاصة المضافة الی الاشیاء کمفهوم الامکان الذی هو جنس للامکانات المضافة الی الماهیات

قوله : فاذا اخذ السواد مقابلا للبیاض - یعنی اذا اخذ باعتبار انه ضدله فان کونه ضدا له لایعقل الا بالقیاس الیه .

قوله : کان نوعا من المضاف المشهوری - یعنی ان التضاد و کذا کل شیء اذا کان معروضا لحقیقة الاضافة یقال له فی الاصطلاح المضاف المشهوری .

قوله : وهو اخص منه ای ثبوت الضد اخص من سلب الضد الاخر لان ثبوت الضد لایتحقق من دون سلب الاخر واما سلب الاخر فیتحقق من دون ثبوت الضد بان یکون موضوع خال عن الضدین فسلب الاخر اعم من ثبوت الضد .

قوله: دون العکس - ای لایستلزم سلب الاخر ثبوت الضد .

قوله : فهو اشد فی العناد للاخر من سلبه - ای فنفس الضد اشد من سلبه فی العناد بالنسبة الی الضد الاخر لان نفس الضد لایجتمع مع الاخر واما سلبه فقد یجتمع معه فالعناد بین الضدین اشد من العناد بین سلب الضد وعین الضد الاخر الذی هو تقابل السلب والایجاب .

اقول : ان هذا مغالطة لان تقابل السلب و الایجاب لیس بین سلب شیء و ایجاب شیء آخر بل بین سلب شیء وایجابه بعینه .

قوله : لان الخیر لذاته خیر وهو ذاتی وانه لیس بشر و انه عرضی و اعتقاد انه شر یرفع العرضی واعتقاد انه لیس بخیر یرفع الذاتی فیکون منافاة السلب اشد - حاصل الکلام ان للخیر رافعین : الشر الذی هو مقابل له تقابل التضاد واللاخیر الذی هو مقابل له تقابل السلب و الایجاب و الرافع الاول لایرفع ذات الخیر بل یرفع امرا عرضیا لازما له وهو اللاشر فهو رافع للخیر بالعرض والالتزام والرافع الثانی یرفع ذات الخیر فهو رافع له بالذات والمطابقة و الرافع لذات الشیء اشد منافاة له من رافع لازمه فالتنافی فی تقابل السلب والایجاب اشد من التنافی فی تقابل التضاد ، ولایخفی ان فی فرض التضاد بین الخیر والشر تسامحا

لان بينهما كالعلم والجهل تقابل العدم والملكة لان الشر امر عدمي كما يأتي عن قريب ، فالاولى التمثيل بالبياض والسواد وامثالهما .

ويمكن ان يقرر بوجه آخر وهو ان الخير خير بالحمل الذاتي وان الخير ليس بشر بالحمل العرضي ومقابل القضية الاولى ان الخير ليس بخير وهذه القضية ترفع الامر الذاتي ومقابل القضية الثانية ان الخير شر و هذه القضية ترفع الامر العرضي ومايرفع الامر الذاتي اشد في التنافي ممايرفع الامر العرضي فيكون منافاة السلب والايجاب اشد من التضاد ، ومراده بالاعتقاد العقد الذي هو القضية .

قوله : **كقولنا زيد لازيد فهو تقابل العدم والملكة** ـ هذا خلاف ما عليه الجمهور اذ قد مضى ان هذا التقابل كالسلب والايجاب يعتبر نسبة طرفيه الى الموضوع ، بل خلاف ماصرح هو نفسه رحمه الله حيث قال عن قريب : والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه ان يكون له ، وهذا الشيء هو الموضوع ، نعم كما قد يقع التقابل بالسلب والايجاب بين مفردين كزيد ولازيد قد يقع التقابل بالعدم والملكة بين مفردين كالعلم والجهل .

قوله : **فلو قلنا الاسود قابض الخ** – يعني ذات الاسود و هو الجسم فليس في الكلام تهافت .

قول المصنف : **بشرائط تسع وهو** – في بعض النسخ والشروح فبشرط تاسع وفي البعض الاخر فيشترط تاسع وهذان اصح لمكان ضمير هو .

قوله : **بحيث لايمكن اجتماعهما** ـ اي لايكفي مطلق الاختلاف في الجهة بل لابد من اختلاف خاص كمامثل له الشارح العلامة وذكر تفصيلا في كتب المنطق

اعلم انه ليس المراد ان القضية اذا لم تكن موجهة اي لم تكن مذكورة الجهة لم يلزم فيها اختلاف الجهة لان اختلاف الجهة في الواقع لابد منه لتحقق التناقض في كل قضية كائنة ما كانت سواء ذكرت جهتها ام لم تذكر بل المراد ان ههنا شرطا عاشرا هو اختلاف الجهة ، فالتناقض في القضية الشخصية مشروط بشرائط تسع وفي القضية المحصورة مشروط بشرائط عشر .

قوله : واذاقيدالعدم الخ . يعنى اذاكان محمول القضية عدم ملكة كقولنا: زيد لاكاتب سميت معدولة ، وهذه القضية تقابل الوجودية اى القضية الموجبة التى محمولها تلك الملكة مع وحدة موضوعهما كقولنا : زيد كاتب فى الصدق لافى الكذب لجواز ارتفاعهما اذا كان الموضوع معدوما فيصدق عند عدم الموضوع مقابلاهما اى السالبتان اللتان تقابلانهما وهما زيد ليس بلاكاتب و زيد ليس بكاتب لان صدق السالبة لايستلزم وجود الموضوع بخلاف الموجبة فان المعدولة كالمحصلة موجبة .

قوله : وقدلايستلزم الخ . يعنى وقد لايستلزم الموضوع شيئا من الضدين فحينئذ اماان يتصف باحدهما كالنفس اذا اتصفت بالعلم اوبالجهل المركب فى عقد واحد واما ان لايتصف ففى هذه الصورة اماان يكون خاليا من الطرفين والوسط كالفلك الخالى من غاية الحرارة و غاية البرودة و المتوسط بينهما و اما متصف بالوسط كالماء الفاتر .

قوله : وهو منفى عن الاجناس . لانه يمتنع كون جنسين فى مرتبة واحدة ومايكون تحت غيره لايضاده بل يجامعه .

ان قلت : يمكن ان يكون جنس من مقولة يضاد جنسا من مقولة اخرى، قلت: هذا منفى بالاستقراء .

قول الشارح : لانهما ليسا جنسين . لانهما عنوانان ينتزعهما العقل من الامور المختلفة التى ليست مشتركة فى ذاتى ، مع ان كلا منهما مفهوم مشكك فليس بجنس لان جنس الشيء ذاتى له والذاتى لايقع فيه التشكيك .

قوله : ولاضدين من حيث ذاتيهما . اى ان الخير والشر من حيث هما هما بينهما تقابل العدم والملكة لان الخير يرجع الى الحيثية الوجودية فى الشيء والشر يرجع الى الحيثية العدمية فيه كما بين فى المسألة السابعة من الفصل الاول . ومن هذا يتضح ان بين مصاديقهما ايضا تقابل العدم والملكة ، اللهم الا ان يكونا اضافيين .

قوله : بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص . اى تقابل الخير والشر من

حيث ذاتيهما تقابل الكمال والنقص ای العدم والملكة اذ النقص عدم والكمال وجود .

قال صاحب الشوارق نقلا عن الشيخ : واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية ولا الخير يدل على معنى متواط فيه ولا الشر ومع ذالك فالشر يدل فی كل شیء بوجه ما على عدم الكمال الذی له والخير يدل على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود

قوله : ولاينتقض بالشجاعة والتهور ـ بان يقال : انهما نوعان متضادان مع انهما غير مندرجين تحت جنس واحد بل تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة ، فاجاب انهما ليستا جنسين لهما بل هما عنوانان منتزعان كالخيرية والشرية . وجنسهما هو الكيف النفسانی وهو واحد ، ودليل هذا الحكم ايضا الاستقراء .

قوله : قد مضى تقريرها ـ فی المسألة الرابعة .

قوله : لا الفصول الاعتبارية ـ ای لا الفصول التی يكون امتيازها عن الاجناس فی الذهن ووجودها مستقلا عن وجود الاجناس باعتبار العقل .

قوله: ولعل غيری يفهم منه غير ذالك ـ الشارحون متفقون على ان الغرض من ذكر هاذالك ، الا ان الشارح القوشجی اورد اشكالا على انحصار التضاد فی الامور العينية .

ثم قال فی آخر هذا المبحث : اعلم ان هذه الاحكام انما هو للتضاد الحقيقی لا للمشهوری ولم يتعرض ههنا من اقسام التقابل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة يجیء مفصلا فی مباحث الاعراض .



الفصل الثالث

(فی احکام العلة والمعلول)

قول الشارح : لانهما من لواحق الماهية ـ هذا على القول باصالة الماهية مع ان العلية الحقة الحقيقية ليست الا لذات الواجب الوجود الذى هو صرف حقيقة الوجود .

المسألة الثالثة

(فی احکام العله التامة)

قول المصنف : فالفاعل مبدء التاثير الخ ـ هذا احد احكام العلة التامة و هو وجوب وجود المعلول عند وجودها ، و بعبارة اخرى امتناع تخلف المعلول عن وجود علته التامة ، و هذا الحكم بديهى بعد تصور الاطراف الا انه استدل عليه تنبيها وتذكرة .

قوله : عند وجوده بجميع جهات التاثير ـ وجود الفاعل مع جميع جهات التأثير هو العلة التامة ، وعبر عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التأثير لان العمدة فى العلة التامة هى الفاعل

قول الشارح : لزم ترجيح احد طرفى الممكن الخ ـ اى ترجيح طرف العدم على طرف الوجود لا لمرجح بل مع مرجح موجب لطرف الوجود .

قوله: وهو محال ـ ان قلت : الترجيح بلامرجح من المختار جائز اذ يجوز ان يكون هناك فاعل مختار مستجمع لجميع شرائط التأثير لم يرد بعد وجود المعلول قلت : ان هذا الفاعل مع تلك الشرائط ليس بالعلة التامة لان ارادته جزء منها وهى لم تتحقق بعد فاذا تحققت و لم يجب وجود المعلول لزم الترجح بلامرجح بل لزم ترجح المرجوح لا الترجيح لان ترجيح الفاعل المريد المستجمع لجميع الشرائط

عند تحقق ارادته غير معقول لان المفعول حينئذ لامحالة موجود فاذا لم يوجد فهو ترجح لطرف العدم بلامرجح بل مع وجود المرجح الموجب لطرف الوجود وهو محال بديهة و اتفاقا حتى عند الاشاعرة القائلين بجواز الترجيح بلامرجح اذهم يقولون بجواز ترجيح الفاعل المختار احدالمتساويين على الاخر بلامرجح لا بترجيح الممتنع على الواجب ، فالاحسن ان يقال ههنا الترجح مكان الترجيح ، واما الترجيح بلامرجح محال اوممكن فلبحثه موضع آخر

قول المصنف : ولايجب مقارنة العدم ـ اى ولايجب مقارنة وجود العلة التامة لعدم المعلول عدما زمانيا غيرمجامع لوجود المعلول ، واما العدم الذاتى المجامع له فوجود العلة مقارن له لانه كالامكان لاينفك عن ذات المعلول ، ولافرق فى ذالك بين ان يكون الفاعل مختارا اوموجبا لان فرض الكلام فى العلة التامة و تخلف المعلول عنها حتى يقارن هى عدمه ممتنع كمامر ، وتحقق العلة التامة فى مورد الفاعل المختار بتحقق الارادة وعند تحقق الارادة لامعنى لتخلف المعلول

ان قلت : اذا امتنع تأخر المعلول زمانا عن العلة التامة كمامر امتنع مقارنة العلة التامة لعدم المعلول زمانا ، فلم قال المصنف : ولايجب و عدم الوجوب هو الجواز والجواز ينافى الامتناع ، قلت : اولا ان هذا بحسب انصراف الكلام والافعدم الوجوب يشمل الامكان والامتناع ولابأس بارادة الامتناع من عدم الوجوب ، وثانيا ان امتناع المقارنة قدفهم من الحكم السابق التزاما وليس مراد المصنف بهذا الكلام التصريح بلازم ذالك الحكم بل التصريح برد من قال من المتكلمين بوجوب مقارنة العلة التامة للعالم التى هى الواجب تعالى لعدم المعلول الذى هو العالم لماذهبوا اليه من حدوثه .

ان قلت : ان المصنف يوافق المتكلمين فى هذا المذهب على مااشار اليه فى المسألة الخامسة والاربعين من الفصل الاول : قلت : نعم و لكن القول بحدوث العالم لايستلزم نقض هذه القاعدة البديهية .

قول المصنف : ولايجوز بقاء المعلول بعده ـ اى بعد انعدام الفاعل

المستجمع لجميع الشرائط . وهذا حكم ثان للعلة التامة .

قول الشارح : معلول لامر آخر ـ هو تماسك الاجزاء .

قوله : فانها تعدم الخ ـ ای العلة المعدة يجوز عدمها وبقاء المعلول بعدها لانها ليست بعلة حقيقة بل هی تقرب الفاعل الى التأثير اوالقابل الى القبول فلذا ماعدّوه من العلل .

قوله : كالحركة المعدة للوصول والحرارة ـ ای كالحركة المعدة للمتحرك لوصوله الى غاية من غايات الحركة ، والحرارة المعدة لبعض الاجسام كالحديد مثلا لقبول الاشكال مثلا ، والاول مثال للمعد المقرب للفاعل والثانی مثال للمعد المقرب للقابل

قول المصنف : ومع وحدته يتحد المعلول ـ هذا حكم ثالث للفاعل التام اذا كان واحدا من جميع الجهات ، و هو القاعدة المشهورة : الواحد لايصدر عنه الا الواحد

قال صاحب الشوارق : ومنها (ای من احكام العلة التامة) ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لايكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولايكون متصفا بصفة حقيقية زائدة فی الخارج اواعتبارية زائدة فی العقل ولايتوقف فعله على شرط وآلة و قابل فلايمكن ان يصدر عنه فی مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء خلافا للمتكلمين سواء كان الفاعل موجبا اومختارا اختياره و ارادته نفس ذاته و الحكماء يسمون مثل هذا المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان ارادته واختياره زائدة على ذاته وهو الذی يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه اثنينية بالفعل سواءٍ تعدد ارادته اوتعلقها اولا فلايكون واحدا من جميع الجهات .

قول الشارح : ان كان مختارا ـ باختيار زائد على ذاته .

قوله : وان كان موجبا ـ اومختارا باختيار هوعين ذاته .

قوله : باعتبار واحد ـ بان يكون المتكثرات فی مرتبة واحدة ، واما كونها

في مراتب بحسب الطول فلااستحالة فيه بالاتفاق ولانزاع فيه اصلا ، اوالمعنى بحيثية واحدة ، واما مع تعدد الحيثيات في المؤثر الواحد فلانزاع في جواز تعدد الاثر في مرتبة واحدة .

قوله : ان نسبة المؤثر الى احد الاثرين الخ ـ تقريره: ان النسبتين اماان يكون كل منهما عينا للمؤثر فيلزم ان يكون الواحد اثنين اوجزء له فيلزم ان يكون البسيط المطلق مركبا اولازمة خارجة عن ذاته فهما معلولتان له فينقل الكلام الى النسبتين اللتين للمؤثر اليهما ويأتي ايضا هذه القسمة فيهما فلوفرضت هاتان النسبتان لازمتين معلولتين له نقل الكلام الى النسبتين الاخريين للمؤثر اليهما و هكذا ويتسلسل ، واما ان يكون احديهما عينا والاخرى جزء فيلزم التركيب ايضا اواحديهما عينا والاخرى خارجة فهي معلولة مع احد المعلولين المنتسب الى الذات يكونان صادرين عنها في مرتبة واحدة فينقل الكلام الى النسبتين اللتين للمؤثر اليهما و يتسلسل كما مر اواحديهما جزء و الاخرى خارجة فيلزم التركيب لمكان الجزء والتسلسل لما في الفرض الخامس و هذه الفروض الستة كلها مستحيلة لاستلزامها المستحيلات ولافرض غيرها فصدور الاثنين من الواحد من جميع الجهات محال .

قوله: لان نسبة التاثير والصدور الخ ـ اقول :ليس كلامهم في نفس النسبة بل في طرفها الذي هو مبدء لصدور المعلول ، وهذه الغفلة من هذا الفحل الفحيل عجب عجيب .

قوله : والوجود يكذب هذا ـ اى وجود موجودات عرضية لايتعلق بعضها ببعض تعلق العلية والمعلولية .

قوله : وهذه جهات كثيرة ـ اى ستّ وهي : امكانه في ذاته ، وجوبه من علته ، ماهيته ، وجوده ، تعقل ذاته ، تعقل مبدئه .

قوله : ولا تنثلم وحدته ـ لان الصادر هو الوجود فقط والماهية تابعة له بحسب التحقق مندكة فيه لانها حده والاربعة الباقية لوازم له ، بقياس وجوده الى ماهيته يتحيث بحيثية الامكان وبقياس وجوده الى مبدئه يتحيث بحيثية الوجوب و بلحاظ

تجرده عن المادة وقيامه بذاته يتحيث بحيثية تعقله لذاته و بلحاظ انه يعقل ذاته و يعقل ان ذاته ليست بذاتها بل بغيرها يعقل مبدئه .

قوله : ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيء ـ هذا بحسب النظر البادی ، واما اصحاب هذه المقالة فيقولون ان الصادر منه اثنان عقل وفلك والفلك له جزءان صورة ومادة و يرجعون الحيثيات الست الى حالات ثلاث و يعبرون عنها بالتثليث الموجود فی العقل الاول كل حالة مبدء لواحد من تلك الثلاثة علی التفصيل فی كتبهم .

قوله : لانها اموراعتبارية ـ لكنها ليست اعتبارية صرفة بحيث لو لم يعتبرها معتبر لم يكن لها تحقق فی نفس الامر ، بل هی حيثيات متحققة فی ذات الصادر الاول يتكثر بتكثرها يمكن ان يكون بكل حيثية مبدء لصدور شیء منه ، بخلاف الواجب تعالی فانه ليس فيه هذه الحيثيات .

قوله : مساوية لغيرها ـ ای مساوية لغيرها من الاعتباريات .

قوله : ولاتكون شروطا فيه ـ ای لاتكون تلك الامور فی الصادر الاول حيثيات حقيقية توجب فيه تكثرا حقيقيا حتی يصير مبدء للكثير ، والجواب ان الحيثيات حقيقية مكثرة وان لم تكن اجزاء ، الاترى ان النفس تصدر عنها افعال مختلفة من حيثيات مختلفة مع انها بحقيقتها بسيطة لاتركيب فيها .

قوله: ان مع وحدة المعلول تتحد العلة ـ ای لايصدر الواحد الا عن الواحد وهذا عكس قولنا : لايصدر عن الواحد الا الواحد فلايجتمع علی الاثر الواحد الشخصی مؤثران مستقلان .

قول المصنف : وفی الوحدة النوعية لاعكس ـ اعلم ان العلة لاتكون الا شخصا موجودا و كذا المعلول لان الكلی من حيث هوهو لايصلح للعلية والمعلولية. ولكن يمكن ان يكون اشخاص مختلفة بالنوع عللا لاشخاص متفقة بالنوع لان المعلول لازم للعلة واللازم يمكن ان يكون مشتركا ، ولايمكن ان يكون اشخاص متفقة بالنوع عللا لاشخاص مختلفة بالنوع لان العلة ملزوم للمعلول والملزوم لايمكن ان يكون مشتركا لان المشترك يمكن انفكاكه عن الخاص وتحققه فی خاص

آخر والملزوم لايمكن انفكاكه عن اللازم وتحققه بدونه .

قوله : والنسبتان من ثواني المعقولات ـ اى العلية والمعلولية من المعقولات الثانية من القسم الذى يكون الخارج ظرفا لاتصاف الموصوف به وهذا الحكم لايختص بالعلة التامة ولا بالفاعل بل يعم كل علة ومعلول ، وان كان الشارح العلامة عقد له ولماقبله مسألة وجعل عنوانها احكام العلة الفاعلية .

قوله : و بينهما مقابلة التضايف ـ لان كلا منهما لايعقل الا بالقياس الى الآخر فهما من مقولة الاضافة ، و هذا الحكم ايضا لايختص بعلة و معلول دون علة ومعلول .

قول الشارح: ان نسبة العلية والمعلولية ـ هذه الاضافة بيانية .

قول المصنف : وقد يجتمعان الخ - يعنى ان العلية والمعلولية حيث يكون بينهما تقابل التضايف يمتنع اجتماعهما فى شيء واحد بالنسبة الى شيء واحد ولكن يجتمعان فى شيء واحد بالنسبة الى شيئين بان يكون علة لاحدهما ومعلولا للاخر ، وهذا الحكم ايضا لايختص بعلة دون علة .

قوله : ولايتعاكسان فيهما ـ يعنى لايتعاكس العلة و المعلول فى العلية والمعلولية بان يكون كل منهما علة للآخر ومعلولا له ، وفى هذا اشارة الى تعريف الدور فانه تعاكس الشيئين فى العلية والمعلولية ، و هو اما بلاواسطة او بواسطة . ومافيه الواسطة هو ان يكون ثلاثة اشياء او اكثر مترتبة فى العلية والمعلولية ويكون ما فى آخر السلسلة علة لما فى اولها بعد ان كان معلولا لماقبله ، و هذا التعاكس ان كان بحسب الذهن فهو الدور فى التصورات ، والشارح العلامة اشار فى الشرح الى القسم الثانى اى الدور بواسطة وحمل كلام المصنف عليه لانه ارجع ضمير لايتعاكسان الى امرين مذكورين فى الكلام ، وان ارجع الى العلة والمعلول كما ارجعنا يشمل الكلام القسمين .

ثم ان استحالة الدور مطلقا لايحتاج الى الاستدلال لانه يستلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا وهذا الاستلزام ظاهر بديهى ، وهذا الحكم ايضا لايختص

بعلة دون علة .

ثم ان ههنا قسما آخر يقال له الدور المعی وهو ان يكون شيئان موجودان يتوقف كل منهما على الآخر في صفة من الصفات بمعنى ان تتوقف الصفة في كل منهما على ذات الاخر سواء كانت تلك الصفة فيهما من نوع واحد كالاخوة في اخوين والمعية في شيئين اومن نوعين كالفوقية والتحتية في الفوق والتحت والتقدم والتأخر بحسب المكان في جسمين ، وهذا الدور جار في كل متضايفين .

المسالة الرابعة

(في ابطال التسلسل)

قول المصنف: ولايتراقى معروضا هما الخ ـ ای معروضا العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول ، وفی الكلام تعريف التسلسل ، وهو يتأتى فرضه في جميع العلل كما هو ظاهر المصنف بان يكون التراقى في العلة الفاعلية الى ان لاتنتهى سلسلة الفواعل الى فاعل غير مفعول ، وفي العلة الغائية الى ان لاتنتهى سلسلة الغايات الى غاية الغايات التى لم تكن ورائها غاية ، و في العلة المادية الى ان لاتنتهى اجزاء المادة الى جزء بسيط غير شامل لجزء آخر ؛ وهو في العلة الصورية بان تجتمع في شيء واحد صور مترتبة غير متناهية ، الا ان الدليل الاول والرابع ناظران الى العلة الفاعلية فقط لانها العمدة في المقصود لبناءِ اثبات واجب الوجود عليه .

قوله : لان كل واحد منهما ـ اى كل واحد ممايصدق عليه انه علة و معلول ، و في بعض الشروح : منها مكان منهما اى كل واحد من افراد السلسلة ، وتقرير هذا الدليل على وجه اشرح : انه لوكانت ههنا سلسلة غيرمتناهية مترتبة من العلل والمعلولات بان يكون كل واحد منها معلولا لسابقه علة للاحقه فاما ان يكون في هذه السلسلة واجب اى علة غير معلولة فيلزم الخلف لانها تنتهى اليه اذليس له سابق وقدفرضناها غيرمتناهية ، مع انه اثبات للمطلوب ، واما ان لايكون فيها واجب فكان كل واحد من آحادها ممكنا فيلزم ان يكون جميع آحادها معدومة لان

الممكن لايوجد لذاته بل لعلته و علته لوكانت ممكنة فحكمها حكمه حتى ينتهى الى ماهو موجود لذاته وهوالواجب لذاته وقدفرضناها موجودة وهذا خلف ايضا .

قول الشارح : وفى هذا الوجه عندى نظر — تقرير نظره ان يقال انكم لوفرضتم وسلمتم ان كل واحد من آحاد السلسلة معلول موجود وجب بما قبله فمامطالبتكم بواجب لذاته فى طرف السلسلة لان المدعى يقول : ان هذه السلسلة الكذائية تذهب الى غيرالنهاية فطلب الانقطاع الى ماهو واجب لذاتهمن غيروجه

والجواب ان هذه السلسلة حيث يكون كل واحد من آحادها ممكنا ممكنة فى حكم ممكن واحد فيلزم من فرض وجودها من دون واجب لذاته عدمها كممكن واحد ، وتسليم ان كل واحد منها موجود واجب بماقبله على سبيل الفرض لاعلى سبيل الواقع ، وتعريضا على الشارح العلامة رحمه الله وغيره ممن عنده نظر فى هذا الوجه قال صاحب الشوارق رحمه الله : وهذه طريقة حسنة حقة مستقيمة خفيفة المؤونة .

قول المصنف : والتطبيق بين جملة الخ — عبارة المتن توهم ان المفروض جملتان متغايرتان غيرمتناهيتين وليس كذالك كما يشهد به ما فى الشروح وتقدير الكلام : وللتطبيق بين جملة اى سلسلة من العلل والمعلولات قد فصل منها آحاد متناهية واخرى شاملة للاولى لم يفصل منها تلك الاحاد المتناهية بحيث تكون الاولى جزء للاخرى

قول الشارح : وضعناها جملة - اى وضعناها سلسلة واحدة متتالية افرادها ، وتقرير الدليل على وجه اوفى : لوكانت هنا جملة علل ومعلولات غيرمتناهية من طرف متناهية من طرف آخر و فصلنا من الطرف المتناهى آحادا متناهية كعشرة منها حصلت جملتان احديهما من المعلول الاخير الى مالايتناهى والثانية من الحادى عشر الى مالايتناهى ثم نأخذ من مبدء الجملة الثانية اى الحادى عشر ونطبقها على الجملة الاولى بحيث يقع الحادى عشر فى عرض المعلول الاول و ظاهر ان عشرة من الثانية تقع بازاء العشرة المفصولة من الاولى والباقية تقع بازاء مراتب الاحاد بل بازاء الاحاد الموهومة فالجملة الثانية انقص من الاولى بعشرة بالبديهة مع انطباق

طرفیهما المتناهیین فلابد ان یقع التفاوت فی الطرف الغیر المتناهی ثم ان استمرت الجملتان الی مالایتناهی بان لاتنقطع الثانیة عن الاولی فی مرتبة من المراتب لزم تساوی الناقصة والزائدة وهوخلف مستحیل فان انقطعت عنها تناهت لانقطاعها عنها لان غیر المتناهی لاینقطع فیلزم تناهی الزائدة ایضا لان الزائد علی المتناهی بمقدار متناه فهو متناه بالبدیهة فیلزم من فرض عدم تناهی السلسلتین تناهیهما ومایلزم من فرض عدمه وجوده اومن فرض وجوده عدمه فهو مستحیل .

ان قلت : فرض التساوی و الزیادة والنقصان فی غیر المتناهی غیر معقول بل فرضها یستدعی فرض التناهی وهوینافی فرض عدم التناهی .

قلت : نعم هذا الایراد یتصوراذا فرضت الجملتان متغایرتین واما علی مافرضوا من کون احدیهما جزء للاخری کما مر بیانه فلا اذ تساوی الکل و الجزء سواء کانا متناهیین اوغیر متناهیین مستحیل بالبدیهة . فلذا عدل بعض الاکابر من المتاخرین فی تقریر الدلیل من تعبیر تساوی الناقصة والزائدة الی تعبیر تساوی الکل والجزء .

ثم لافرق فی جریان هذا الدلیل ان یکون السلسلة المفروضة متناهیة من طرف و غیر متناهیة من طرف آخرا و غیر متناهیة من الطرفین اذ یمکن فرض الفصل من وسطها ثم وصل الطرفین فتصیر باعتبار فصل الاحاد المتناهیة جزء لها بدون الفصل .

قول المصنف : باعتبار النسبتین - ای العلیة والمعلولیة .

قوله : بحیث یتعدد کل واحد منهما باعتبارهما — ای یتعدد کل واحد مما یصدق علیه انه علة و معلول باعتبار النسبتین ، و بهذا الاعتبار یعزل المعلول الاخیر عن السلسلة لانه معلول غیر علة ، وفی بعض الشروح کل واحد منها ای من آحاد السلسلة

قوله : یوجب تناهیهما الخ — هذا خبر لان ، یعنی یوجب تناهی السلسلتین اللتین احدیهما علل محضة باعتبار وصف العلیة و ثانیتهما معلولات محضة باعتبار وصف المعلولیة .

قوله : لوجوب ازدياد الخ ـ يعني ان العلية حيث انها متقدمة على المعلولية بمرتبة لان معلولية كل واحد من الاحاد في اى مرتبة تستلزم علية في مرتبة قبلها تزداد آحاد سلسلتها بواحد على آحاد سلسلة المعلولية فتتناهى هذه السلسلة لانقطاعها فتتناهى سلسلة العلية ايضاً لزيادتها على المتناهية بمقدار متناه هو الواحد.

ويرد عليه ان زيادتها عليها بواحد يستدعى فرض تناهيهما و هو ينافى فرض عدمه مع ان فرض التناهى مصادرة على المطلوب فالاشكال الذى مر مع جوابه وارد على هذا الوجه الذى استخرجه المصنف .

قول الشارح : هذا وجه ثالث وهو راجع الى الثانى ـ والفرق بينهما ان هذا الوجه لايكون فيه زيادة احدى السلسلتين على الاخرى الا بواحد ، وانه يحصل فيه انطباق السلسلتين بنفسهما ، وان احدى السلسلتين فيه آحاد وصف العلية والاخرى آحاد وصف المعلولية بخلاف ذالك الوجه .

قول المصنف : ولان المؤثر في المجموع الخ . تقرير هذا الدليل على وجه اوفى : انه لو كانت هنا جملة مترتبة من علل ومعلولات الى مالايتناهى فاما ان تكون تلك الجملة واجبة الوجود وهذا باطل لان الجملة من حيث هى جملة مركبة من آحاد والمركب لايمكن ان يكون واجبا لافتقاره الى الاجزاء . و كون كل واحد منها واجب الوجود باطل ايضا لافتقاره الى سابقه ولان الواجب لايمكن ان يكون اكثر من واحد لما يأتى فى المسألة الثامنة من الفصل الثانى من المقصد الثالث انشاء الله تعالى فتلك الجملة ممكنة لامحالة محتاجة الى العلة . فعلتها اما نفسها او جزئها اوامر خارج عنها ، و الاول محال لما ذكر فى الشرح ، و الثانى محال لما ذكر فى المتن ، والثالث يوجب انقطاع السلسلة وان يكون مافرضناه غيرمتناه متناهيا فبطلان الفروض يستلزم بطلان المفروض ، والمصنف رحمه الله لم يذكر الا فرض ان يكون جزء الجملة علة لها لوضوح بطلان سائر الاقسام واستلزام الاخير المطلوب

قوله : و لان المجموع له علة تامة الخ ـ عطف على جزاء الشرط و هو

تال باطل ثان ، تقديره ، كان الشيء موثرا فی نفسه وعلله وكان المحتاج الی ما لا يتناهی من العلل علة تامة للمجموع الذی هو جملة غير متناهية شاملة له ولغيره وهو باطل لان المجموع له علة تامة ولا شیء من جزء المجموع بعلة له للزوم الدور .

المسالة الخامسة

(فی تكافؤ العلية والمعلولية فی الوجود والعدم)

قول المصنف : ويتكافى النسبتان فی طرفی النقيض ـ هذا الكلام اشارة الی الدور المعی بين العلية والمعلولية بمعنی ان كلا منهما دائرة مدار الاخری فی الوجود والعدم علی وجه تقدم عن قريب فان العلية اذا حصلت فی ذات فلابد ان تحصل المعلولية فی ذات اخری وبالعكس واذا انتفت احديهما عن معروضها فلابد ان تنتفی الاخری عن معروضها وبالعكس .

قول الشارح الذی يفهم من هذا الكلام الخ ـ حاصل مافهمه ان ذات العلة وذات المعلول بينهما تناسب وتكافؤ بحسب الوجود والعدم بمعنی ان العلة ان كانت امرا وجوديا فلابد ان يكون المعلول امرا وجوديا وبالعكس وان كانت امرا عدميا فلابد ان يكون المعلول امرا عدميا وبالعكس ، وعلی هذا التفسير فمعنی تكافؤ النسبتين هو تكافؤ الذاتين بما انهما معروضتان للوصفين . وهذا الحكم يختص بالعلة التامة لان جزء العلة لايجب ان يكافی المعلول لا فی ذاته ولا فی وصفه .

قوله ان نسبة العلية ـ هذه الاضافة بيانية وكذا نسبة المعلولية .

المسالة السادسة

(فی ان القابل الشیء يمتنع ان يكون فاعلا له من جهة واحدة)

قول المصنف : والقبول والفعل الخ ـ هذا حكم من احكام الفاعل .

اعلم ان المؤثر فی شیء يقال له الفاعل ويقال لذالك الشیء القابل له ويقال لما عند فيه الاثر قد يقال للاثر بالقياس الی الفاعل المفعول وبالقياس الی القابل

المقبول ، فههنا اربعة عناوين يمكن ان تكون لاربع ذوات بان يكون شيء فاعلا لشيء وشيء قابلا لشيء آخر ، اوتكون لثلاث ذوات بان يكون شيء واحد مفعولا لشيء ومقبولا لشيء آخرا وبان يكون شيء واحد فاعلا لشيء وقابلا لشيء آخر ، ولايمكن ان تكون تلك العناوين الاربعة لذاتين بان يكون شيء واحد فاعلا لشيء وقابلا لذالك الشيء بعينه ، وبعبارة اخرى لايمكن ان يكون نسبة الفعل واقعة بين المنتسبين اللذين وقعت نسبة القبول بينهما ، و ذالك لان حيثية الفاعل حيثية الواجدية للاثر وحيثية القابل حيثية الفاقدية له ولايمكن ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واجدا لشيء وفاقدا له، نعم يمكن من جهتين كالنار فاعلة للحرارة بصورتها وقابلة لها بمادتها فيرجع الى الصورة الثانية ، والقوم عبروا عن حيثية الواجدية بالوجوب اى الوجوب الفعلي و عن حيثية الفاقدية بالامكان اى الامكان الخاص ، وبالبيان المذكور يندفع ما اورد الاشاعرة على الحكماء في هذا المطلب على ماذكره الشارح القوشجي .

قول الشارح : يعني ان يكون المفعول الخ ـ اى ان يكون المفعول الذى تقع نسبة الفعل اليه من شيء هو بعينه المقبول الذى تقع نسبة القبول اليه من ذالك الشيء بعينه بان يكون الفاعل والقابل شيئا واحدا والمفعول والمقبول شيئا واحدا كما مر بيانه .

المسألة السابعة

(في نسبة العلة الى المعلول)

قول المصنف : وتجب المخالفة الخ ـ كالنفس والحركة الارادية وكالحركة والسخونة وكالمبادي العالية والصور الحالة في الهيولى ، وهذا المطلب يتم على القول باصالة الماهية وانكار وجوب السنخية بين المصدر والصادر

قوله : والافلا ـ يعني وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة في حقيقته و ذاته بل في تشخصه فلايجب المخالفة بينهما من جهة الذات ، بل يجوز الموافقة

كاحتياج افراد النوع بعضها الى بعض فان فردا من النار محتاج الى فرد آخر منها **لكن** في تشخصه لافي حقيقته فان حقيقة النار معطاة للمادة من المبادى العالية وانما الفرد من المبادى المعدة للمادة القابلة . وكذا سائر الحقائق النوعية . و سيجيء عن قريب في كلام المصنف ان شخصا من العنصريات لايكون علة ذاتية لشخص آخر منها ، ويجوز المخالفة كاحتياج الحوادث المادية الى الزمان والحركة

قول الشارح : ولايكون اقوى منها ـ هذا حكم مستقل للمعلول الموافق للعلة في الذات والحقيقة غيرمذكور في المتن ، بيانه : ان فردا من نوع يوجد بسبب فرد آخر من ذالك النوع لايكون احدهما اقوى من الاخر في الاثار لوحدة حقيقتهما فان وحدة الحقيقة تقتضى عدم التفاوت بينهما في الاثار لان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد .

قوله : ولامساو بها الخ ـ اى ولايكون المعلول الموافق للعلة في الذات والحقيقة مساويا لها عند فوات شرط اوحضور مانع ، و هذا دفع لدخل مقدر كان قائلا قال : كيف حكمت بان احد الفردين اللذين احدهما علة لتشخص الاخر لايكون اقوى من الاخر مع انا نشاهد الاختلاف الكثير بين افراد الحقيقة الواحدة من حيث القوة والضعف مع ان بعضها علة معدة لبعض آخر قطعا ، فاجاب بان هذا الاختلاف المشاهد في افراد النوع الواحد انما هو من جهة فوات شرط اوحضور مانع .

قوله: ويساويها لامع ذالك ـ يعنى يساوى المعلول العلة المتحدة له في الحقيقة في الاثار مع عدم فوات شرط اوحضور مانع فيهما .

قوله : والاحساس بسخونة الاجسام الذائبة الخ ـ مثال للفردين المتفاوتين في الاثار فان النار الحاصلة في الجسم الفلزى الذائب اشدحرارة من النار الحاصلة في غيره ، وذالك لوجود الشرطين في محل الاولى دون محل الثانية و هما لزوجته المستلزمة لعدم انفصال العضو الحاس بسرعة وغلظته المستلزمة لبطؤ حركة العضو الحاس فيه .

المسالة الثامنة

(فى ان مصاحب العلة او المعلول لايجب ان يكون علة او معلولا)

قول المصنف : ولايجب الخ - بل يمكن ان يكون مصاحب العلة الناقصة علة ناقصة او اجنبيا ، ويمتنع ان يكون مصاحب العلة التامة علة لوجوب المعلول بها من دون صاحبها ، ويمكن ان يكون مصاحب المعلول اجنبيا اومعلولا ان كان لازما له اوكانت فى العلة جهتان ، ويمتنع ان يكون للمعلول مصاحب اذا كانت العلة واحدة من جميع الجهات الا اذا كان المصاحب لازما .

قول الشارح : والشيخ حكم الخ - يعنى ان الشيخ استثنى من هذا الحكم ما اذا كان مصاحب المعلول لازما له فالعلة حينئذ علة له ولمصاحبه الذى هو لازمه.

ثم ان الناس يأخذون ما مع العلة مكان العلة وكذا ما مع المعلول مكان المعلول و امثلة ذالك كثيرة متداولة بينهم ، و الخواص يطلقون العلة و المعلول عليهما تجوزا وتسامحا .

المسالة التاسعة

(فى ان الشخص العنصرى لايكون علة ذاتية لشخص عنصرى آخر)

قول المصنف : وليس الشخص من العنصريات الخ - هذا ومابعده الى آخر المسألة الثانية عشرة من احكام الفاعل

قال صاحب الشوارق : انما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه دفع مايترائى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال ذالك انتهى

ثم ان المراد بالعنصرى مايتركب من العناصر الاربعة ، وقد يطلق العنصرى على نفس العنصر ولكن لايطلق العنصر على المركب ، فقول الشارح فى عنوان المسألة : ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض ليس على ماينبغى .

وهذا الحكم يعم العنصر والعنصرى ويعم ماإذاكان الشخصان من نوع واحد اومن نوعين مختلفين ، والمراد بالعلة الفاعل بمعنى ان لايكون شخص منها علة و مبدء لصدور شخص آخر ، ولكن يكون بعض منها مادة ثانية لبعض آخرا و معدا له ، ویاتی بیان المراد بالعلة الذاتية فی المسألة السادسة عشرة .

اعلم ان الشارح القوشجی اورد علی هذه الوجوه الخمسة اعتراضات وانظارا ، و صاحب الشوارق طعن عليه بان قال : ان هذه وجوه و تنبيهات على فساد الوهم المذكور والا فقدمر وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها آنفا .

المسألة العاشرة

(فی كيفية صدور الافعال الاختيارية من النفس الحيوانية)

قول المصنف : يفتقر الى تصور جزئی - هذا التصور الجزئی ینقسم الی التخیل والتفكر كما یاتی بیانه فی المسألة الخامسة عشرة ، ولیس المراد به الفرد من التصور بل التصور المتعلق بالامر الجزئی .

قوله : ليتخصص به الفعل - یعنی ليتشخص الفعل الكلی فی قوة الخيال و يصير جزئيا فيه حتى يتعلق به الشوق فانه لايتعلق بالفعل الكلی من حيث هو كلی، نعم قديتعلق به ولكن لابد ان يتبعه الفعل الجزئی كما ان الانسان يشتاق الی شرب الماء ولكنه لابد ان يتشخص ويتعلق التصور والشوق بالشخص حتى يقع فی الخارج، وانما قلنا يصير جزئيا فی الخيال لان الفعل الجزئی قبل حركة العضلات انما هو فی الخيال لافی الخارج ، و هذا التصور الجزئی لايستتبع الشوق الا اذا كان مع الاعتقاد بنفع فی ذالك المتصور سواء كان مطابقا للواقع املا كما اشار اليه الشارح العلامة بقوله : على الوجه النافع علما اوظنا . فلذالك بعض الاكابر عدّ المبادی خمسة .

قوله : ثم شوق - انما عطف بثم لان الشوق لايحصل بمجرد ذالك التصور حتى اذا حصل اعتقاد النفع .

اعلم ان الانسان اذا تصور فعلا فاما ان يتصوره باعتبار صدوره عن نفسه اوعن غيره ، وعلى كل من التقديرين فاما ان يعتقد فيه نفعا اوضرا ، وعلى كل من التقادير فاما ان يكون كل من النفع والضر مشوبا بمقابله اولا ، وعلى كل من التقادير فاما ان يكون كل منهما يرجع الى فاعل الفعل اوغيره ، وعلى كل من هذه التقادير فاما ان يكون الفاعل قادرا على اتيان الفعل في الحال اوفي الماضي اوفي المستقبل اولا ، فالتصور في كل واحد من هذه الفروض يستتبع في نفس المتصور شيئا من التردد اوالخوف اوالحزن اوالتحسر اوالشوق الى الجلب او الى الدفع اوالتشهي اوالتنفر ، وهذه الامور قدتستتبع امورا اخر وقدلاتستتبع .

واعلم ان النفع والضر المبحوث عنهما ههنا ماتراه نفس المتصور نفعا اوضرا سواء وافقه الواقع املا وسواء وافقه غيره املا و سواء وافقه عقله املا و سواء وافقه غير العقل من سائر القوى كالشهوة والغضب املا فهذان النفع والضر هما الخير والشر الاضافيان اللذان مر تفسيرهما في المسألة السابعة من الفصل الاول

قوله : ثم ارادة ـ اى الارادة الجازمة التي لاتنفك عن الفعل التي تسمى بالاجماع ، وسيأتي نبذة من الكلام في الارادة في المسألة الخامسة و العشرين من مبحث الكيف في الفصل الخامس من المقصد الثاني ، وانما عطف بثم لان الارادة الجازمة قدتتخلف عن الشوق لتردد اومانع اومعارض .

قوله : من العضلات ـ هي جمع العضلة بفتح العين والضاد وهي ما اجتمع في بدن الحيوان من العصب والرباط والوتر المحشوة باللحم المستورة بالجلد اللزج الرقيق .

قول الشارح : وادراك على الوجه الخ ـ ويقال في الاصطلاح على هذا الادراك بهذا الوجه الداعي .

قوله : بعد التردد ـ التردد قديحصل لافي كل مورد كما هوظاهر كلامه .

قول المصنف : والحركة الاختيارية الى مكان الخ ـ هذا جواب عن اشكال هو على ما اشار اليه الشارح العلامة ان الفعل الاختياري الواقع في الخارج على ما بينتم

يتوقف على الارادة وهى على التخيل المذكور مع ان الامر فى الحركة على المسافة بعكس ذالك لان ارادة كل جزء لاحق من اجزاء الحركة تتوقف على جزء سابق عليه من اجزائها لان المتحرك اذا لم يقطع جزء من المسافة لم يرد حركته على جزء آخر منها فالارادة تتوقف على الحركة ولو كانت هى متوقفة على الارادة لزم الدور .

والجواب ان الحركة من موضع الى موضع تنقسم الى اجزاء كل جزء منها متقدم على التخيل و الارادة المتعلقين بالجزء اللاحق به لا على المتعلقين بنفسه حتى يلزم الدور ، وبين هذا التقرير و تقرير الشارح القوشجى و صاحب الشوارق اختلاف .

قوله : تتبع ارادة بحسبها ـ اى هنا ارادة شاملة على ارادات جزئية تتعلق بحركة شاملة على حركات جزئية ، و كذا التخيل .

قوله : يكون السابق من هذه التخيلات الخ ـ يعنى يكون السابق من هذه التخيلات والارادات علة لوقوع السابق من تلك الحركات المعدة لحصول تخيلات وارادات اخرى ، مثلا الجزء الثالث من التخيلات والارادات علة للجزء الثالث من الحركات وهذا الجزء من الحركة علة معدة لحصول تخيل وارادة يتعلقان بالجزء الرابع من اجزاء الحركة ، ومراد المصنف بالجزئى الجزء .

قول الشارح : مع الارادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة ـ يعنى ان وصول المتحرك الى ذالك الجزء من المسافة يكون علة لتجدد ارادة اخرى متعلقة بجزء آخر من الحركة اذا بقيت تلك الارادة الواحدة الشاملة للارادات الجزئية المتعلقة بالحركة الشاملة للحركات الجزئية ، واما اذا انفسخت تلك الارادة فلا تتجدد ارادة جزئية اخرى .

المسألة الحادية عشرة

(فى ان المقارن للمادة انما يؤثر بالوضع)

قول المصنف : ويشترط فى صدق التأثير على المقارن الوضع ـ الموجود

اما مجرد مفارق عن المادة كالواجب تعالى والعقول الكلية واما مقارن ، والمقارن اما مقارن للمادة فى فعله فقط كالنفوس الناطقة او مقارن فى فعله و ذاته معا كالصور الحالة فى المواد والاعراض الحالة فى الاجسام ، والمراد هنا هو المقارن للمادة فى فعله مطلقا سواء كان فى ذاته مقارنا ام لا ، وهو محتاج الى المادة فى الفعل والتأثير بمعنى انه لايمكن ان يؤثر الا بالمادة فتكون المادة آلة له فى فعله واسطة بينه وبين المنفعل فى وصول اثره اليه ، والمادة لاتنفك عن الوضع وله معان تأتى فى المسألة السابعة فى آخر المقصد الثانى ، والمراد به ههنا كون الشىء الفاعل محاذيا للشىء المنفعل على قرب يصل اثره اليه ، والمعنى المذكور فى الشرح لازم اعم له و هو احد معانى الوضع فاذن لايؤثر المقارن للمادة فى شىء الا بالوضع لانه لو اثر من دون الوضع لزم ان يكون مفارقا عنها فى فعله وهذا خلف ظاهر

ومن هذا يظهر ان المقارن للمادة لايؤثر فى المجرد المفارق عنها لعدم هذا الوضع الخاص بينهما .

ان قلت : وعلى هذا فلا تنفعل الماديات عن المبادى العالية وهو باطل ، قلت: قد علمت ان مناط اشتراط الوضع هو الاحتياج الى توسط المادة والمفارق فى فعله لايحتاج الى توسطها ، و كذا المادة فى انفعالها لاتحتاج اليه لانها منفعلة بنفسها لابواسطة مادة اخرى فاذن يؤثر المفارق فى المقارن من دون وضع بينهما بخلاف مااذا كان المقارن مؤثرا فانه لابد من وضع مخصوص بينه و بين منفعله .

المسالة الثانية عشرة

(فى تناهى تاثير المقارن مدة وعدة و شدة)

قول الشارح : والتناهى عطف على الوضع ـ لازم هذا العطف توقف تأثير المقارن على التناهى كتوقفه على الوضع و هذا لايستقيم لان التأثير ليس مشروطا متوقفا على التناهى لان تناهى الآثار متأخر عن التأثير والمتأخر لايمكن ان يكون شرطا للمتقدم . نعم تناهى الآثار لازم لتاثير المقارن ، ولعل فى الكلام كناية وهى

استعمل الاشتراط و ارادة اللزوم ، هذا اذا کان المراد بصدق التأثیر علی المقارن تحقق التأثیر منه علی ماعلیه بعض الشارحین ، واما اذا کان المراد به حمل التأثیر علیه بان کان یصح ان یقال : ان هذا المقارن مؤثر هذا الاثر کما هو ظاهر کلام المصنف وظاهر تعلیل الشارح العلامة و نص صاحب الشوارق فلااحتیاج الی هذا التوجیه لان معنی الکلام حینئذ ان اسناد کل اثر الی المقارن مشروط بان یکون بینه و بین منفعله وضع مخصوص وان یکون ذالك الاثر متناهیا ، واما لو لم یکن بینهما وضع اویکون الاثر غیر متناه فلایصح اسناده الی المقارن ، کما ان اسناد الاثر الی المجرد مشروط بعدم الوضع وعدم التناهی ای عدم الوقوف علی حدّ ، کما یشهد بذالك قوله تعالی : فالذین عند ربك یسبحون له باللیل و النهار وهم لا یسئمون .

قوله : مهد قاعدة ـ الغرض من تمهیدها ان القوی الجسمانیة من حیث هی قوی لاتتصف بالتناهی وعدمه بل اتصافها باحدهما باعتبار الآثار الصادرة عنها و هی اذا صدرت من المقارن تکون متناهیة بحسب المدة والعدة والشدة لما یأتی ، والمراد بالتناهی وعدمه هو الیقفی واللایقفی بمعنی ان اثر المقارن یقف فی حد من الزمان وعلی نوع من العدد وعلی حد من الشدة واما المفارق فیمکن ان یستمر اثره ولایقف کذالك ، لانه یمکن ان توجد منه اثار غیر متناهیة فی الخارج بالفعل لان غیر المتناهی عددا مستحیل لادلة ابطال التسلسل ومدة مستحیل لاستلزامه حضور الزمان الغیر المتناهی و شدة مستحیل لاستلزامه وقوع الفعل لا فی زمان ، فظهر ان غیر المتناهی لافی زمان وفی زمان غیر متناه وغیر متناهی العدد کما وقع فی کلام الشارح وغیره بحسب الفرض لاالواقع ، نعم یمکن ان یکون القوة المؤثرة غیر متناهیة بالفعل کما فی الحق تعالی : فان القوة لله جمیعا .

قوله : واما مایتعلق بهشیء ذومقدار الخ ـ توضیحه ان مالایکون کما فی نفسه ولامعروضا للکم فاتصافه بالتناهی و عدمه باعتبار مایتعلق به کاتصاف القوة الصادرة منها الفعل بهما باعتبار الفعل ، وحیث یکون اتصاف غیر الکم بهما باعتبار الکم والکم اما منفصل وهو العدد اومتصل غیر القار وهو الزمان اومتصل قار وهو خط

اوسطح اوجسم تعليمى و نفس الفعل الصادر من الفاعل لايكون معروضا للمتصل القار فاتصاف الفعل بالتناهى وعدمه انماهو بحسب العددوالزمان ، ثم ان فاعل الفعل الغير المتناهى متصف بالقوة الغير المتناهية ولايمكن ان يقال هو اقوى من غيره لان الغير لو كان مثله فى هذه الجهة فلايكون اقوى منه وان لم يكن مثله كان فعله متناهيا فقوته متناهية ولا نسبة بين المتناهى وغير المتناهى ، واما فاعل الفعل المتناهى فمنه ماهو اقوى من غيره و منه ما هو اضعف و الاقوى بحسب العدد مايكون عدد افعاله اكثر كرامين يختلف عدد رميهما و اثنين فى عسكر يقتل كل منهما عددا مخالفا لعدد الاخر وناقلى اثقال كالاجر ينقل كل منهما عددا كذالك ، ولابد فى هذا الصنف من وحدة حقيقة الفعل اذالفعلان المختلفان يمكن ان يكون احدهما اخف مؤونة فلايدل كثرة عدده على كون فاعله اقوى من الاخر و من وحدة الالة لو كان الفعل ذا الالة اذ يمكن ان يكون اختلاف العدد مستندا الى اختلاف الالة ومن انتهاء الفاعلين عن فعلهما اووحدة زمان فعلهما بان يفعل احدهما فى ساعة واحدة مثلا عددا اكثر ممايفعل الاخر فى ساعة واحدة اذ صرف كون العدد اكثر لايدل على ان فاعل الاكثر اقوى اذ من الممكن ان يكون فى وسع الاخر ان يفعل ايضا الى ان يصير عدد فعله اكثر مماكان اولا اكثر ، وفى هذا الصنف غير المتناهى قوة مايكون فعله غير متناهى العدد .

والاقوى بحسب الزمان على صنفين احدهما مايعتبر فيه نقصان الزمان ويقال له الاقوى بحسب الشدة والثانى مايعتبر فيه زيادة الزمان ويقال له الاقوى بحسب المدة ، والاقوى فى الاول مايكون زمان فعله انقص كماشيين يختلف زمان مشيهما وغازلين يغزل كل منهما منّا من القطن يختلف زمان غزلهما و كاتبين يكتب كل منهما ورقة يختلف زمان كتابتهما وقارين يقرء كل منهما سورة البقرة مثلا يختلف زمان قرائتهما وصانعى لبنات يصنع احدهما الف لبنة فى ساعة والاخر الف لبنة فى ساعتين ، ولابد فى هذا الصنف من وحدة حقيقة الفعل و وحدة الالة ان كان الفعل ذا الالة ووحدة المسافة ان كان الفعل ممايقع فى المسافة كالمشى والعدو و وحدة

شخص الفعل بان يفعل كل منهما شخصا اوشخصين اواشخاصا بالسوية من ذالك الفعل ، واما اتصال زمان الفعل كما ذكر فی الشرح فليس بمعتبر اذتلك القرائة مثلا يمكن ان يقع نصفها من احدهما فی عشرين دقيقة ونصفها الاخر فی عشرين دقيقة يفصل بينهما بعشر دقائق مثلا و يقع من الاخر كلها فی ستين دقيقة متصلة فلامرية فی ان الاول اقوی بحسب الشدة من الاخر ، نعم بعض الافعال لايقع الا فی زمان متصل كالرمی الواحد الذی مثل به فی الشرح ، وكان المثال اوقع فی الخطاء ، و فی هذا الصنف غير المتناهی قوة مايقع فعله لافی زمان ، والاقوی فی الثانی مايكون زمان فعله ازيد ، ويعتبر فيه اتصال الفعل المستلزم لاتصال الزمان ووحدة الالة ان كان الفعل ذا الالة ووحدة حقيقة الفعل سواء كان شخص الفعل من كل منهما واحدا كراميين يرمی كل منهما سهما يكون زمان كون احدهما فی الهواء ازيد من الاخر اومتعددا كاتنين يبتدئان فی الحرب ويقتلان ويكل احدهما وينتهی عن الحرب ويبقی الاخر عليها وكاتبين يبتدئان فی الكتابة و يكل احدهما قبل الاخر ، وفی هذا الصنف غير المتناهی قوة مايقع فعله فی زمان غير متناه .

وفی الاصناف الثلاثة لابد من اتحاد الفاعلين نوعا بان كانا انسانين اوحمارين اونملتين اوشجرتين من صنف واحد اونارين مثلا والا لاينضبط امر القوة والضعف الا بنسب تؤخذ بينهما وهو فی غاية الصعوبة ، ووجه اخذ القيود المذكورة فی كل منها يظهر بيسير من التأمل .

قوله: عمل متصل فی زمان ـ قدعرفت موارد وجوب اتصال الفعل والزمان وعدمه .

قوله : اما مع وحدته ـ ای وحدة شخص الفعل اواشخاصه علی مامر بيانه ، وهذه الوحدة هی المايزة بين هذا الصنف والصنف الاخر اللذين هما بحسب المقدار دون وحدة حقيقة الفعل فانها مشتركة .

قوله: واتصال زمانه ـ قدعرفت عدم وجوب اتصال الزمان فی هذا الصنف ، نعم مالايتناهی من هذا الصنف يعتبر فيه اتصال الزمان و الا لم يكن غير متناه

وهذا ظاهر .

قوله : والا لكان الواقع الخ ـ اى ولو وقع مالايتناهى شدة فى زمان وكل زمان قابل للتنصيف لكان الواقع فى نصف ذالك الزمان اشد مما فرض انه مالايتناهى فى الشدة فيتناهى مافرض انه غير المتناهى وهذا خلف .

قول المصنف : يتفاوت مقابله ـ اى مقابل المبدء وهو الجانب الاخر للحركة الذى فرض غير متناه بحسب العدة اوالمدة .

قول الشارح : امان تكون قسرية اوطبيعية ـ لم يذكر المصنف ولا الشارح القوة الارادية لانها ان وقع فعلها بالمادة والالة ترجع الى القسرية لان القسر ايجاد القوة من شىء فى جسم تكون تلك القوة على خلاف القوة الطبيعية التى تكون فى الجسم فان الانسان مثلا اذافعل فانما فعل بتحريك اعضائه وماهوخارج عن اعضائه من الالات وهذا التحريك انما هوقسرى فى الاعضاء والالات وان كان مستندا الى الارادة ويأتى فى المقصد الثانى فى الفصل الخامس فى مبحث الحركة مايوضح هذا المطلب انشاءالله تعالى

قوله : عن القوتين ـ اى القسرية والطبيعية .

قوله : محال لما مر ـ حيث قال : فيكون مالايتناهى فى الشدة واقعا لا فى زمان ، وهو محال لان الصادر من الفاعل المقارن لاينفك عن الزمان ، ولظهور استحالته لم يشتغل المصنف بابطاله و اقام الحجة على امتناع اللاتناهى بحسب المدة والعدة .

قوله : جسما متناهيا ـ هذا القيد اشارة الى مقدمة هى وجوب تناهى الجسم المفروض لان هذا البرهان لايتم بدون ذالك ، و لم يثبت بعد تناهى الاجسام فلابد من ذكرهذا القيد .

قوله : فيجب تناهى الناقص الخ ـ اى تناهى التحريك الناقص فى الجسم الاكبر مدة اوعدة مع فرض عدم تناهيه فيلزمه تناهى التحريك الزائد فى الجسم الاصغر لزيادنه عليه بمقدار متناه ويلزمه تناهى القوة المحركة .

قوله : وههنا سؤال صعب ـ الخ ـ توضيحه : ان السائل المورد الذى هو الفخر الرازى يقول : ان التفاوت بين حركة الجسم الاصغر وحركة الجسم الاكبر مسلم لقلة معاوقة الاصغر واما ان ذالك التفاوت بزيادة حركة الاصغر على حركة الاكبر مدة اوعدة حتى يلزم انقطاع حركة الاكبر و نقصانها عن حركة الاصغر فتصير متناهية ويلزم من تناهيها تناهى القوة المحركة بعد ان فرضت غير متناهية فيلزم الخلف فغير مسلم لجواز ان يكون بحسب الشدة اى بحسب سرعة حركة الاصغر وبطؤ حركة الاكبر و هكذا يتحركان الى غير النهاية من دون ان ينقطع الاكبر عن الاصغر كالفلك التاسع والفلك الثامن فان التاسع اسرع حركة من الثامن مع ان حركتهما غير متناهية على ماعليه الفلاسفة ، وهذا السؤال مع جوابه ايضا وارد على البرهان الثانى القائم على استحالة صدور مالايتناهى عن القوة الطبيعية فلذالك اخر سائر الشراح ايراده عن البرهانين .

قوله: واجاب المصنف قدس سره الخ ـ توضيح الجواب على وجه لايتوجد اليه نظر الشارح العلامة رحمه الله : انا لاننكر وجود التفاوت بحسب السرعة والبطؤ ولكنه لايضرنا وجوده ولاينفعنا عدمه بل النافع فى تتميم البرهان هو التفاوت بحسب المدة اوالعدة وهوموجود ، بل لايمكن وجود التفاوت بحسب السرعة والبطؤ الا اذا كان التفاوت بحسب احديهما موجودا وذالك لان الحركتين السريعة والبطيئة ان كان زمانهما واحدا يقع التفاوت بحسب العدة لان قطعات السريعة حينئذ تكون اكثر وان اختلف زمانهما فالتفاوت بحسب المدة وهوظاهر .

قوله : ولاشك فى ان كون القوة الخ ـ هذا يناسب القوة الطبيعية لانها يكون انظم اذا كان القابل اكبر ويكون اقل اذا كان اصغر على ماياتى بيانه ، والمناسب للقوة القسرية كما فى سائر الشروح ان يقال : ان كون القوة قوية على تحريك الكل اى الجسم الاكبر اقل من كونها قوية على تحريك الجزء اى الجسم الاصغر لان زيادة الحركات بحسب العدة اوالمدة التى يستدل بها على زيادة القوة المحركة انما هى بسبب الجسم الاصغر واما الجسم الاكبر فهو سبب لنقصان الحركات بحسبهما

فيستدل به على نقصان القوة المحركة فالقوة المحركة على تحريك الاكبر انقص منها على تحريك الاصغر .

ان قلت : كيف يكون القوة المحركة للجسم الاكبر اقل منها للجسم الاصغر مع ان قوة القاسر المحرك واحدة بالفرض بالنسبة الى كلا الجسمين و التفاوت بينهما بحسب زيادة الحركة ونقصانها انما هو من جهة كثرة المعاوقة فى الكبير وقلتها فى الصغير .

قلت : ان المراد بالقوة المحركة ليس ماهو فى ذات القاسر بل المراد بها القوة الحادثة فى الجسم بسبب القاسر فانها تحدث فى الكبير اقل مما تحدث فى الصغير لكثرة معاوقة الكبير وقلة معاوقة الصغير فالقوة القسرية هى هذه اذ هى التى تذهب بالجسم المقسور الى موضع معين و ان كان احداثها من القاسر ، فالقاسر محرك بالتسبيب وتلك القوة محركة بالمباشرة .

قول المصنف : والطبيعى يختلف باختلاف الفاعل - تقريره : ان الجسمين اللذين احدهما اكبر من الاخر اذا تحركا بطبعهما من موضع الى موضع فلامرية فى اختلافهما وتفاوتهما من حيث الحركة فذالك التفاوت اما من القوة الفاعلة المحركة اومن غيرها ، والثانى محال لانه اما من أمر غريب خارج عن الجسم والمفروض عدمه واما من نفس المحل الذى هو الحقيقة الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام فلزم ان تكون تلك الحقيقة المشتركة مقتضية للحركة اومانعة عنها حتى يقع التفاوت من جهتها وهذا محال لانها لو كانت مقتضية لها فاما مقتضية لها الى جانب مخصوص اوالى كل الجوانب اولا الى جانب والاول يستلزم الترجح من غير مرجح ، والثانى يستلزم ان يكون كل جسم فى كل جانب ، والثالث يستلزم ان لايكون جسم فى جانب ، والكل بديهى الاستحالة مع ان ما فى الوجود يشهد بخلافه ، و لو كانت مانعة عنها لكان الجسم الاكبر ابطأ حركة من الجسم الاصغر وهو ظاهر البطلان ، وايضا لو كانت مقتضية للحركة اومانعة عنها لما كانت قابلة لها لاشتراط القابل بكونه لابشرط بالنسبة الى المقبول فالجسمان اذن من حيث

هما جسمان متساويان في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مقتضيا له اومانعا عنه ، واما من لوازم الحقيقة الجسمية كالشكل والحيز والمقدار فلزم مالزم اولا لان لازم اللازم لازم للملزوم الاول

فبقي ان يكون التفاوت من جهة اختلاف القوة الجسمانية الحالة في اجزاء النوع الواحد التي تسمى بالطبيعة النوعية اختلافا بحسب الزيادة والنقصان لانها اذ حالة في محلها حلولا سريانيا متجزئة بتجزيته ، اواختلاف الطبايع الحالة في محالها اختلافا نوعيا كذالك ، والاختلاف الاول يقتضي اختلاف المقدار ولايقتضي اختلاف الشكل بل يتفق منه اختلافه ، والاختلاف الثاني لايقتضي اختلاف الشكل ايضاً و يقتضي اختلاف المقدار والحيز والآثار ، فالتفاوت اذن من جهة القوة الفاعلة لامن جهة غيرها ، فلو حركت قوة الجسم الكبير جسمها وقوة الجسم الصغير جسمها مع اتحاد المبدء حركات غير متناهية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي فرض غير متناه فيلزم تناهي حركات الصغير فحركات الكبير ايضا لان التفاوت بينهما بقدر متناه ، وهذا خلف .

قول الشارح : اوامر طبيعي - المراد به اما لازم من لوازم الطبيعة التي هي القوة الفاعلة المحركة واما الطبيعة النوعية المركبة وكلاهما تابعان لها فليس منهما التحريك والتفاوت فيه .

قوله : لانها اعظم - اى لان القوة الكبرى اعظم لعظم محلها فالقوة المحركة الطبيعية على تحريك الجسم الاكبر ازيد واعظم منها على تحريك الجسم الاصغر ، وهذا ماوعد من قبل .

قوله : والالكان حال الشيء الخ - اى ولو لم تكن حركات القوة الكبرى اكثر لكان وجود الزيادة في الجسم الاكبر و عدمها سيين فحال الطبيعة مع تلك الزيادة كحالها لامعها .

* * *

المسالة الثالثة عشرة

(في العلة المادية)

قول المصنف : والمحل المتقوم بالحال الخ ـ للمادة نسبتان نسبة الى الجزء الاخر وباعتبار هذه النسبة تسمى قابلا و محلا و نسبة الى الجسم المركب منهما وباعتبارها تسمى مادة وجزء وعلة مادية .

ثم ان المحل اما متقوم بالحال بحسب الوجود وهو المادة بالنسبة الى الصورة واما مقوم للحال بحسبه وهو الموضوع بالنسبة الى العرض والمحل بكلا المعنيين قابل للحال وهو ظاهر وعلة مادية للمركب اذ محل العرض كالجسم مثلا جزء مادى للمركب كالابيض مثلا ، الا ان المصنف قيد المحل بهذا القيد واخرج الموضوع به مع ان الحكم عام لهما لانه ليس بصدد بيان احكام الموضوع ، ويشير الى اشتراكه معها في هذا الحكم في آخر المسالة السادسة عشرة بقوله : والموضوع كالمادة .

قول الشارح : في وقت حصوله ـ اى حصول ذالك القبول

قوله : يعرض للمادة لذاتها ـ كون القبول عرضا ذاتيا للهيولى الاولى بحسب ظاهر النظر والا فعند التحقيق ليست الا قوة محضة وقبولا صرفا لافعلية لها لنفسها ابدا .

قوله : وتحقيق الجواب الخ ـ حاصل الجواب ان ما هو ذاتي لها هو اصل القبول والاستعداد وهو قوة حصول الصورة فيها ، و اما الاستعدادات التي تعرض و تزول فهي كسبية تحصل للهيولى بسبب الصور المختلفة الحالة فيها ، والاستعداد الذاتي قد يكون بعيدا من مقبول ثم يصير قريبا منه بمقارنة شيء من الصور كاستعدادها للصورة الجسمية ثم للصورة النوعية البسيطة ثم للصورة النوعية المركبة المعدنية ثم للمركبة النباتية الغذائية ثم النطفية ثم العلقية ثم المضغية ثم العظمية ثم الجنينية ثم للصورة الحيوانية ثم الانسانية مثلا ، والاستعداد لكل منها يحصل للمادة بمقارنة الصورة السابقة عليها ، ومعلوم ان استعداد الهيولى الاولى اقرب الى بعضها من بعض ،

والحاصل ان ماهوذاتی لها هوعدم ابائها عن توارد الصور وماهوعارض علیه هوقرب القبول لصورة بعد بعده وزوال بعده عند حصول قربه .

قوله : بالنظر الی عرض من الاعراض ـ ان کان القابل موضوعا کاستعداد الماء بالنظر الی مراتب الحرارة فان استعداده للحرارة الضعیفة اقرب منه للحرارة الشدیدة ، و کذا حصول القرب بالنظر الی صورة من الصور کما مر فی المثال .

المسألة الرابعة عشرة

(فی العلة الصوریة)

قول المصنف: وهذا الحال صورة الخ ـ ان الصورة کالهیولی لها نسبتان نسبة الی المرکب وباعتبار هذه النسبة تسمی صورة وجزء وعلة صوریة ونسبة الی المادة وباعتبار هذه النسبة تسمی حالا ومقبولا و جزء فاعل ، و انما یقال لها جزء الفاعل لان المادة تصیر موجودة بالفعل بسبب افاضة الصورة من المبدء الفیاض .

قول الشارح : بواسطة الصورة المطلقة ـ لان المادة لاتستدعی صورة معینة، بل ای صورة حلت فیها تصیر بسببها موجودة بالفعل .

قول المصنف : وهو واحد ـ ای فی مرتبة واحدة ، والا فالجسم البسیط له صورتان احدیهما فی طول الاخری : الصورة الجسمیة والصورة النوعیة البسیطة . والجسم المرکب له ثلاث صور : هاتان والصورة المرکبة الشجریة مثلا کذالك .

المسألة الخامسة عشرة

(فی العلة الغائیة)

قول المصنف : والغایة علة بماهیتها الخ ـ الغایة ما لاجله یفعل الفاعل فعله ویطلق الغایة علی نهایة حرکة الفاعل ایضا ، وهی بصورتها الواقعة فی الخیال ای بوجودها الخیالی علة لوصف علیة الفاعل بمعنی ان الفاعل بعد حصولها فی خیاله ینبعث نحو الفعل ویفعله وبهذا الاعتبار لها علیة للفعل ایضا ، وبوجودها الخارجی

معاولة مترتبة على الفعل .

قوله : وهي ثابتة لكل قاصد ـ ان الفاعل اما ان يفعل عن شعور و علم اولا والثانى هو الفاعل الطبيعي كالنار تحرق والشجر يثمر والبرد يجفف والاول هو الفاعل الارادى وهو اما بالارادة الزائدة على ذاته اولا و الاول هو الفاعل بالقصد والثانى قد عدّوا له اقساما قد ذكرت فى مظانها فالقاصد هو الفاعل بالارادة الزائدة على ذاته

قول الشارح : والا لكان عابثا الخ ـ اى و ان لم يكن الفاعل بالقصد يفعل لغرض وغاية لكان عابثا وهذا الاستدلال فيه مافيه اذ العبث لو لم يخل عن غاية فبطلان التالى ممنوع مع انه حينئذ يصير نقيضا للمقدم اذ معناه حينئذ لكان الفاعل يفعل لغرض وغاية ، ولو خلا عنها فبطلانه عن غير الله تعالى ممنوع مع انه يصير حينئذ عين المقدم اذ معناه حينئذ لم يكن الفاعل يفعل لغرض وغاية ، فالحق ان يقال : لو خلا القاصد عن الغاية لما كان قاصدا اذ قصد الفعل لايتحقق الا بعد تصور مايترجح به الفعل وهو ليس الا الغاية .

قوله : يفيد تعيين الغاية لاتحصيلها ـ اى الفاعل الشاعر يعين الغاية اولا ثم يحصلها بفعله واما الفاعل غير الشاعر فتتحصل غاية فعله مترتبة عليه من دون تعيين منه بل هي معينة من عند الحكيم الحميد .

قول المصنف : اما القوة الحيوانية المحركة الخ ـ ان ههنا امورا ينبغى تقديمها لبيان ما اشار اليه المصنف رحمه الله

الامر الاول : ان المبادى الاربعة بل الخمسة للافعال الاختيارية ترجع الى ثلاثة : المبدء الاول : التصور الجزئى للفعل على الوجه النافع ظنا اوعلما مطابقا الواقع اوغير مطابق له وهو ينقسم الى التخيل والتفكر ، والتخيل هو تصور مايراه الفاعل خيرا بحسب شهوته اوغضبه دون عقله ، والتفكر هو تصور مايراه خيرا بحسب عقله سواء وافقه الشهوة اوالغضب املا ، فما يتصور الفاعل جزئيا وهو يبعثه نحو الفعل اما خير ولذيذ عند العقل فقط كقرب الحق ومعرفته والارتقاء الى المدارج الاخروية

بسبب الطاعات والعبادات الشاقة و الجهاد في سبيله والتقوى عما ترتضيه الشهوة والغضب ، اوخير ولذيذ عند الشهوة اوالغضب فقط كالوصول الى مايرتضيه احدهما ممايراه العقل ضارا ، اوخير ولذيذ عندهما كسرورالولد بسبب اللطف به والاحسان اليه من دون ان يكون ضارا في دينه اودنياه فاحدهما لابد منه لكل فعل صادر عن الانسان ، والمبدء الثاني : القوة الشوقية و هي الشوق المنتهي الى الارادة الجازمة التي يقال لها الاجماع اذهي الشوق اذاتأكد بسبب ارتفاع التردد و انتفاء المانع والمعارض ، وليس لكل منهما اى التصور الجزئي والقوة الشوقية غاية على حدته بل لكليهما معا غاية واحدة ، والمبدء الثالث : القوة المحركة التي في العضلات

الامر الثاني : ان هذه المبادى الثلاثة واجبة في كل فعل اختيارى مترتبة لاحصول للمتأخر الابعد حصول المتقدم و الاول يسمى بالمبدء الا بعد والثاني بالاوسط والثالث بالاقرب بالنسبة الى حصول الفعل .

الامر الثالث : ان الغاية يمكن ان تكون واحدة و يمكن ان تكون متعددة وعند التعدد لاتكون الامترتبة كمن كانت غاية حركته الوصول الى مكان و غرضه من الوصول لقاء صديقه في ذالك المكان وغرضه من اللقاء اعطاء شيء له و هكذا الى ان ينتهي الى ماهو غرضه بالذات ، فاقدم الغايات و اقربها الى الفعل هو نهاية حركة العضلات ، ومايقف عنده الفاعل عن حركته ويطمئن به هوغاية الغايات .

الامر الرابع : ان المبدء لايكون مبدأ الا بالقياس الى الغاية و كذا الغاية لاتكون غاية الا بالقياس الى المبدء فبينهما تضايف كما ان لكل منهما اضافة الى الفعل فالمبدء مبدء للفعل والغاية غاية له ، ولكن لايجب ان يكون لكل من المبادى غاية بل يمكن ان يكون للمبادى الثلاثة غاية واحدة كما ان انسانا قائمافي موضع تصور الكون في موضع آخر فيشتاق اليه فينتقل الى ذالك الموضع من دون ان يكون له غرض مترتب على الكون فيه فان هذا الكون غاية لتصوره و لشوقه و لحركة عضلاته ، واما المثال المنقول عن الشيخ ابن سيناء المذكور في الكتب و في هذا الشرح فليس من هذا القبيل اذلحركة العضلات غاية هي نهاية الحركة والحصول

فى ذالك الموضع الاخر وللتخيل والقوة الشوقية معا غاية اخرى هى ازالةضجره المترتبة على ذالك الحصول .

الامر الخامس : اذا تعددت الغاية فاقدم الغايات غاية للمبدء الاقرب وهى حينئذ ليست ملحوظة بالاستقلال ، ومابعدها غاية للقوة الشوقية وللتصورمعالانهما يتعلقان بها ولكن الاخيرة التى يطمئن به الفاعل ويقف عنده غاية بالذات وماقبلها كائنا ماكان غاية بالعرض ، فلايمكن ان يكون للتصور غاية و للقوة الشوقية غاية اخرى اذالمتصور هوالمشتاق اليه لاغيره ، وقديقال لما بعدالغاية الاولى غاية بالنسبة الى المبدء الاقرب ولكن بالعرض والمجاز .

الامر السادس : القوة الشوقية اذا تعلقت بامر منكر عند العقل تسمى شهوة اذاكان الفعل لجلب شيء وغضبا اذاكان لدفع شيء ، واما اذاتعلقت بامرمعروف عنده سواء كان الشهوة اوالغضب يرتضيه امل لا فليس لها اسم خاص بل يطلق عليها الارادة اوالكراهة . والغاية بالاعتبار الاول تسمى خيرا تخيليا حيوانيا و بالاعتبار الثانى خيرا حقيقيا انسانيا .

اذا تحققت هذه الامور فاعلم ان للافعال الارادية باعتبار المبادى و الغايات اسماء فى الاصطلاح ، فان كان المبدء الا بعد التفكر فالفعل مطلقا يسمى خيرا سواء كانت غاية القوة الشوقية هى نهاية حركة العضلات وان كان مثاله غير مظفور به امغيرها وان كان ظاهر الكلمات الاختصاص بالثانى لعدم الظفر بمثال الاول وسواء كان ههنا خلق وملكة اوغيرهما املا وسواء حصلت الغاية املا ، و ان كان المبدء الابعد التخيل فاذا كانت غاية القوة الشوقية هى غاية القوة المحركة فالفعل يسمى عبثا ومر مثاله فى الامر الرابع ، وان كانت غيرها فاما ان لاتحصل كمن يذهب الى مكان للقاء صديقه ولايلاقيه اويضرب شيئا على شيء ليكسره ولايكسره فالفعل يسمى باطلا ، واما ان تحصل الغاية فاما ان يكون التخيل لامع غيره فيسمى الفعل جزافا، واما ان يكون مع خلق وملكة نفسانية كاصوات الطيور ولسع الدواب الموذية و خياطة من كان حاذقا كثير العمل فيها واللعب باللحية ومضغ الصبى اصبعه فيسمى

الفعل عادة ، واما ان يكون مع طبيعة كالتنفس والنوم اومع مزاج كحركة المريض او النائم فيسمى قصدا ضروريا ، وماذكرنا من كون العبث مغايرا للجزاف مطابق لما عليه الشيخ ابن سيناء ، واما المصنف فلم يفرق بينهما لمكان العطف بالواو دون او ، فتأمل .

قوله : وهوقديكون غاية للشوقية - اى الوصول الى المنتهى الذى هو غاية للقوة المحركة قديكون غاية للشوقية ، وحينئذ يكون الفعل عبثا على مسلك الشيخ ابن سيناء ولم يسمه المصنف باسم ههنا ويمكن ان يكون خيرا على ما بينا .

قوله : فان لم تحصل الخ - تفريع على قوله : وقدلايكون .

قول الشارح : بالنسبة اليها - اى بالنسبة الى القوة الشوقية ، واما بالنسبة الى القوة المحركة فالغاية حاصلة اذ لايمكن عدم حصول غاية القوة المحركة ان وقع التحريك .

قوله : واما العلل الاتفاقية الخ - لبيان هذا المطلب لابد من تقديم امور :

الامر الاول : ان الشيء الممكن مالم يجب من علته لم يوجد ووجوبه من علته انما هو بحصول كل ماله مدخل فى وجوده فما بقى منه شيء فى العدم امتنع ذالك الشيء فلايوجد فى الخارج ، وهذا الامر لامجال للعاقل ان يتشكك فيه ، و خفاء بعض ماله مدخل فى وجود شيء علينا فى عالم الوجود لايضر بهذا الاصل ، فكل ممكن موجود له علة تامة وتلك العلة ان كانت ممكنة فلابد ان تنتهى الى الواجب بالذات لما قدمضى فى المسألة الرابعة فى ابطال التسلسل

الامر الثانى : انه قدمر ان الفاعل اما شاعر بفعله اوغير شاعر بفعله ، والشاعر به لايكون فعله خاليا عن الغاية لانها علة لفاعليته فلوخلا عنها لم تتحقق القوة الشوقية فلايقع منه الفعل ، وغير الشاعر به ايضاً لايكون فعله خاليا عنها لان الفعل الطبيعى يؤدى الى مايترتب عليه وان لم يكن للطبيعة شعور به كمامر بيانه من الشارح العلامة، والفاعل بالقسر ليس مستقلا فى فعله بل يرجع الى ارادة القاسر ان كان اراديا اوالى طبع القاسر ان كان طبيعيا ، ولاينافى هذا ماذكر فى المسألة الثانية عشرة فى ذيل

قول الشارح : اما ان تكون قسرية اوطبيعية ، ويأتى توضيح ذالك و بيان الفعل الطبيعي والقسرى والارادى في المقصد الثانى في الفصل الخامس فى مبحث الحركة انشاء الله تعالى .

الامر الثالث : ان نوع شيء بالقياس الى نوع شيء اماان لايكون بينهما نسبة السببية والمسببية كقعود الانسان بالقياس الى انخساف القمر ونعيق الغراب بالقياس الى موت الانسان والعبور على جسد الميت بالقياس الى تكون الولد والعبور على شعلة النار بالقياس الى سعادة الانسان وامثال ذالك فانها لايحكم باللزوم بينها الا اهل الجهل والتطير ، واما ان يكون بينهما تلك النسبة فحينئذ اما ان يكون تأدى السبب الى المسبب دائميا بمعنى انه كلما تحقق فرد منه تحقق المسبب سواء كان بذاته اوبضميمة امر خارج عن ذاته يحصل معه دائما كالنار بالقياس الى تسخين الهواء المجاور والنفس الجازمة على فعل بالقياس الى تحريك الأعضاء ، اوا كثريا كالنار بالقياس الى احراق الحطب والخارج من بيته قاصدا لموضع بالقياس الى الوصول بذالك الموضع ، اومتساويا كالماء بالقياس الى الجريان والنفس بالقياس الى الافعال الارادية كالقيام والقعود والتكلم ، اواقليا كحفر البئر بالقياس الى العثور على الكنز ولسع العقرب بالقياس الى البرء من مرض ، ومعلوم ان كون هذه الامور اقلية فى التأدية الى المسببات انما هو لعدم موافاة الاسباب مع ما له مدخل فى التأدية من الشرائط و عدم الموانع ، و الا فالاقلى دائمى مع حصول الموافاة فان حفر البئر قديؤدى الى العثور على الكنز لعدم عرفان الحافر به تحت الارض وعدم وقوع الحفر محاذيا له فلو كان الحافر عارفا به و اوقع حفره على موضع الكنز كان الحفر بهذه الشرائط دائما مؤديا اليه ، و هكذا المتساوى و الاكثرى بطريق اولى .

اذا تقررت هذه المقدمات فاعلم انه قديطلق الامر الاتفاقى على مالاسبب له وقديطلق على مالاغاية له وقديطلق على ماله نوع سبب ليس دائمى التأدية ولا اكثريها فالاتفاق بالمعنيين الاولين باطل لان كل ممكن له سبب و كل فعل له غاية لمامر فى الامر الأول والثانى ، والمعنى الثالث صحيح واقع الا انه يقال على السبب فى القسم

الدائمی بقسمیه والقسم الاکثری سبب ذاتی وعلی الغایات المترتبة علی الفعل فی هذه الاقسام غایات ذاتیة ، ویقال علی السبب فی القسم المتساوی و الاقلی سبب اتفاقی وبالعرض وعلی غایته غایة اتفاقیة ، مع ان السبب بالذات والغایة بالذات یجب ان یکونا موجودین فی هذین القسمین بالضرورة فان الحفر مثلا بالقیاس الی العثور علی الماء سبب اکثری بل دائمی ذاتی والعثور علی الماء غایة ذاتیة له الا انه بالقیاس الی العثور علی الکنز سبب اتفاقی بالعرض وهو غایة اتفاقیة له بالعرض وذالك لان ما بالعرض لابد ان ینتهی الی ما بالذات ولان من الواضح انه لو لم یکن الغایة الذاتیة التی تقع فی تصور الفاعل اولا فی البین لم یقع حفر حتی یعثر علی الکنز .

ثم ان ههنا فرقتین علی طرفی الافراط والتفریط : فرقة قالوا : ان فی الوجود اتفاقیات ای امورا بلا سبب کالعثور علی الکنز والبرء من المرض فی المثالین المذکورین فانه لیس له سبب طبیعی اذ الحفر لو کان سببا طبیعیا لکان کل حفر مؤدیا الیه ولا سبب ارادی اذ الحافر لم یکن عالما به والسبب الارادی لابد له من تصور الفاعل للغایة ولا سبب قسری اذ حیث لا ارادة ولا طبع فلا قسر لان الفعل القسری ما کان علی خلاف الارادة او الطبیعة فی الفاعل ، بل بعضهم کذیمقراطیس و اتباعه علی ما نقل الشیخ ابن سیناء فی طبیعیات الشفاء فی الفصل الثالث عشر من المقالة الاولی من الفن الاول تجاوزوا عن ذالك وذهبوا الی ان کون العالم بالبخت والاتفاق و انکروا ان یکون له صانع اصلا ورأوا ان مبادی الکل اجرام صغار لا تتجزی لصغرها وصلابتها وانها غیر متناهیة بالعدد ومبثوثة فی خلا غیر متناه و ان جوهرها فی طباعها جوهر متشاکل وباشکالها تختلف وانها دائمة الحرکة فی الخلا فیتفق ان یتصادم منها جملة فیجتمع منها عالم وان فی الوجود عوالم مثل هذا العالم غیر متناهیة بالعدد مترتبة فی خلا غیر متناه لکن مع ذالك یرون ان الامور الجزئیة مثل الحیوانات والنباتات کائنة لا بسبب الاتفاق .

اقول : ان هؤلاء الانعام بل الاضلون الذین کانوا عن قدیم الزمان الی الآن فی بدن الاجتماع کالقیح تارة برزوا وتارة کمنوا قد کفاناهم الفطرة عن مؤونة

البرهنة والجدال ، وان كان العلماء قديما وحديثا اتوافى كتبهم بماقدمغهم ودقهم وردهم عن حريم الانسانية واخجلهم عند الدابة والبهيمة ، ومع ذالك قديسرقون عقول الضعفاء ويركبون على اعناق الجهلاء و يدعون حزبهم ليكونوا من اصحاب النار ، هذا وان للطاغين لشرمآب .

واما تلك الاجرام الصغار التى توهمها ذىمقراطيس فلاحقيقة لها لان غير المتناهى ليس فى الوجود و كل مايقع فى الوجود فهومتناه ، ولوكانت لكانت ممكنة محتاجة الى الواجب بالذات وكان تكوّن العوالم منها بتأثير من العالم القادر .

واما حل المثالين وغيرهما فان للعثور على الكنز مثلا سببا اراديا هوالحافر الا انه سبب بالعرض لابالذات ، والقول بان الممكن لايوجد بلاسبب لايوجب ان يكون كل سبب بالذات بل فى الوجود اسباب بالعرض لاتحصى ، نعم ما بالعرض لايكون الامسبوقا بمابالذات فان الحافر سبب ارادى بالذات للعثور على الماء وسبب ارادى بالعرض للعثور على الكنز كما ان الاول غاية بالذات و الثانى غاية بالعرض .

وفرقة اخرى على جانب التفريط انكروا السبب الاتفاقى والغاية الاتفاقية بالمعنى الصحيح الواقع ايضا . و قالوا لامعنى للاتفاق لان السبب لواستجمع الى آخر مااورده الشارح العلامة رحمه الله مع جوابه واوضحناه .

قوله : والجواب ان المؤثر الخ ـ فى هذا الجواب اشار الى الاقسام الخمسة: الدائمى التأدية بقسميه والاكثرى التأدية والمتساوى التأدية و الاقلى التأدية .

تنبيه : قدقلنا فى الامر الثالث : ان نوع شىء بالقياس الى نوع شىء لان الشخص لايأتى فيه هذه الاقسام لانه بالقياس الى غيره اما مستجمع لشرائط التأثير فيؤثر املا فلا ، ولعل هذا اى النظر الى شخص السبب منشأ خطاء منكرى الاتفاق بالمعنى الصحيح .

تنبيه آخر: قدوقع فى كلام الشيخ ابن سيناء لفظ البخت مع الاتفاق ، وهو اما مرادف له اواخص منه بالتقييد بكون الفاعل الاتفاقى ذا ارادة و كون الغاية ذاخطر من سعادة اوشقاوة .

المسالة السادسة عشرة

(فی اقسام العلة مطلقا)

قول المصنف: قد تکون بسیطة - العلة المادیة البسیطة کالهیولی الاولی، والصوریة البسیطة کالصورة المائیة، والغائیة البسیطة کالشبع للاکل، والعلة الفاعلیة البسیطة کالواجب تعالی.

قول الشارح : والالزم نفیها - ای لو کانت العلة مرکبة لزم من الترکیب نفیها.

قوله : لان کل مرکب الخ - هذا بیان الملازمة وحاصله ان المرکب ینتفی بانتفاء احد اجزائه فلو کانت العلة مرکبة لزم انتفائها بانتفاء جزء منها فلایکون المرکب الذی فرضناه علة بعلة، و هذا الاستدلال فی غایة السخافة کما اشار الیه الشارح العلامة فی الرد علیه، فلذا لم یذکروه واصل المنع فی سائر الشروح.

قوله : ولان الموصوف بالعلیة - هذا دلیل آخر لمنع بعض الناس من الترکیب فی العلل وهو عطف علی قوله : والالزم نفیها، واجاب عنه الشارح العلامة علی سبیل النقض، واما الحل فنختار ان المجموع علة و قوله : فعند الاجتماع ان لم یحصل امر لم یکن المجموع علة ممنوع اذ عند الاجتماع لایحصل الا الاجتماع، ولکن للمجموع بالبدیهة تأثیر لم یکن لکل جزء بحیاله، کما ان عشرة رجال ینقلون حجرا عظیما لاینقله کل واحد منهم بانفراده.

قوله کالزاج والعفص فی الحبر - الزاج جسم معدنی ابیض بلوری، والعفص بفتح الاول وسکون الثانی ثمر شجرة بریة اصغر من الجوز علی قدر البندق مصمت لیس له قشر ولب بل کله کالخشب یسمی فی الفارسیة (مازو) یستعملهما الدباغون والصباغون ویستعملان فی بعض الصناعات و المعالجات، والحبر بکسر الحاء وسکون الباء جوهر اسود معروف مرکب من اشیاء منها الزاج والعفص یستعمله الکاتبون للکتابة.

قوله : كالانسانية المركبة من اشكال مختلفة ـ الصورة الانسانية ليست مركبة من الاشكال لان الصورة جوهر والشكل ليس بجوهر ، بل الصورة الانسانية لو فرض فيها تركيب فهو من الصورة الجسمية والصورة النوعية والصورة النباتية والحيوانية والتى هى حقيقة الانسان ، اللهم الا انه اراد منها شكل البدن الانسانى فانه مركب من الاشكال المختلفة ، الا انه ليس من علل الانسان ، بل من علل البدن من حيث هو بدن كشكل الكرسى الذى هو علته الصورية من حيث هو كرسى ، فاذا يقال عليه صورة الانسان فبالعرض والمجاز .

قوله: كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب الحركة ليست بالغاية المركبة ، بل مجموع شراء المتاع ولقاء الحبيب غاية مركبة للقوة الشوقية المستتبعة للحركة. وفى التعبير تسامح .

قوله : كالمائية الحالة فى الهواء بالقوة ـ اى لمادة الهواء قوة ان تحل فيها الصورة المائية فهى تكون لمادة الهواء بالقوة .

قوله : والغاية بالقوة هى التى يمكن جعلها كذالك يعنى الغاية بالقوة هى التى يمكن جعلها بالقوة والتى يمكن جعلها بالقوة هى كل غاية قبل حصولها حين صدور الفعل فان فى الافعال قوة الغايات .

قوله: وبالفعل هى التى حصل فيها ذالك ـ يعنى الغاية بالفعل هى كل غاية حصل فيها وصار فعليا بتحققها ذالك الامر الذى كان بالقوة .

قوله : وكذالك البواقى ـ فالعلة المادية الكلية كمطلق الطين بالنسبة الى طين الكوز وكطين الكوز بالنسبة الى طين هذا الكوز ، والعلة الصورية الكلية كمطلق الصورة بالنسبة الى صورة الكوز وكصورة الكوز بالنسبة الى صورة هذا الكوز ، والعلة الغائية الكلية كمطلق الغاية بالنسبة الى الجلوس على السرير و كالجلوس على السرير بالنسبة الى الجلوس على هذا السرير ، و من هذه الامثلة ظهر ان العلة الجزئية قد تكون جزئية اضافية وقد تكون جزئية حقيقية .

قول المصنف : وذاتية اوعرضية ـ العلل الذاتية هى التى يسند المعلول اليها

فى الحقيقة و واقع الامر من دون عناية زائدة على نفس نسبة العلية والمعلولية كالنار بالقياس الى الاحراق والهيولى الاولى للنار والصورة النارية وتفرق الاجزاء المترتب على الاحراق الذى هو الغاية ، والنجار ونفس خشب الكرسى غير مأخوذ مع العوارض اللاحقة به ونفس صورته كذالك والجلوس عليه .

واما العلل العرضية فهى مالايكون كذالك ، فالفاعل بالعرض على اصناف : منها مايكون الفعل لبعض افراد نوع فيسند الى النوع كان يقال : الانسان يسرق والسارق بعض افراده ، اويقال : البايع يطفف والمطفف بعض افراده .

ومنها مايكون الفعل لبعض افراد نوع فيسند الى بعض آخر كمايقال: فتح الامير البلد والفاتح العسكر

ومنها : مايكون الفاعل يفعل شيئا ويتبعه شي آخر هويسنداليه ، وهذا الصنف ينشعب الى اقسام : قسم يكون فعل الفاعل ازالة ضد يتبعها ضده كتبريد السقمونيا فانه بالذات يزيل الصفراء المستلزمة للحرارة فاذا ازالها تظهر البرودة فى المزاج فيسند التبريد اليه بالعرض و قسم يكون فعل الفاعل بالذات ازالة مانع لفعل طبيعى اوارادى تابع للازالة فيسند ذالك الفعل الى المزيل بالعرض كما اذا ازال احد سدا عن مجرى الماء فيجرى الماء فيسنداليه ويقال : هواجرى الماء ، اواخرب دعامة عليها هدف فانهدم الهدف فيقال : هوهادمه ، اوفتح بابا على من هوورائه فدخل فيقال : هوادخله ، وقسم يفعل الفاعل فعلا غير الازالة فيتبعه فعل آخر كمن يجعل النار تحت قدر فيغلى مافى القدر من الماء فيقال : هواغلاه ، وقسم يكون الفعل للالة بالذات فيسند الى من هى بيده لكونها مسخرة فى يده كمن قطع عنق احد بالسيف فان فعله بالذات هوضرب السيف على العنق فيتبعه قطعها فيسند اليه بالعرض اذهو بالذات فعل السيف .

ومنها مايكون الفاعل ذاحيثيات فيفعل فعلا من حيثية ويسند الى حيثية اخرى بالعرض كانسان بناء بنى بناء فيقال : هذا الانسان بنى مع انه لم يبن من حيث هو انسان بل من حيث هو بناء ، اوطبيب نجار صنع كرسيا فيقال : هذا الطبيب صنع

كرسيا مع انه لم يصنع من حيث هو طبيب بل من حيث هو نجار .

ومنها ما يكون الفاعل يفعل شيئا يقارنه شيء فيعد فاعلا لذالك المقارن بالعرض كحجر وقع من علو على رأس انسان فشجه فيقال : ان الحجر شج الرأس مع ان فعله بالذات هو الهبوط فقارنه شجّه .

ومنها ان يقال لشيء انه فاعل مع انه لم يفعل اصلا ، الا انه اتفق في دائم الامر او اكثره او في غير دائمه واكثره ان يقارن شيئا آخر هو الفاعل في الحقيقة فيسند الفعل الى ذالك الشيء بالعرض كمريض من سبب يقال : ان قدوم عدوي امرضني او يصح ويقول : قدوم حبيبي اصحني ، او نبت من الارض شيء فيقال : انبتته الارض، او يفقد من انسان شيء او يجد شيئا او يقبل اليه شيء محمودا او محذور فيقول : ان ذالك اليوم او المكان المنحوس او الميمون سبب لي ذالك ، وهذا الصنف من الفاعل بالعرض الذي هو احق من غيره باسم العرضية كثير الامثلة بين الجهلة وعوام الناس ، و قول الشارح : وقد تطلق العلة العرضية على ما مع العلة اشارة الى هذا الصنف .

والمادة بالعرض ايضاً على اصناف :

منها ان تؤخذ الهيولى الاولى مع الصورة الحالة فيها فيقال لمجموعهما انه مادة لصورة مضادة للصورة الحالة كما يقال : ان الماء محل للهواء مع ان الهيولى التي حلت فيها الصورة المائية هي محل للصورة الهوائية عند زوال الصورة المائية ، او يقال : ان النطفة مادة للانسان مع انها من حيث هي نطفة ليست بذالك بل مادتها مادة للانسان بعد خلع الصور التي قبل الصورة الانسانية .

ومنها ان يكون الشيء ذا حيثيات يكون مادة بحيثية فيؤخذ مادة بحيثية اخرى كطبيب يعالج نفسه فيقال : ان الطبيب يتعالج مع انه من حيث هو طبيب ليس متعالجا محلا للعلاج بل من حيث هو عليل ، او يقال : هذا الشجر موضوع لشكل كذا مع انه من حيث هو جسم موضوع له لا من حيث هو شجر .

ومنها ان يكون الشيء مقارنا لشيء هو محل لشيء بالذات فيقال للمقارن انه محل له كالجسم المقارن للخط الذي هو محل للنقطة بالذات فيقال للجسم انه محل لها .

ومنها ان تؤخذ المادة مع العوارض اللاحقة بها مادة كما يقال لخشب الكرسی مع شكله ولونه مادة الكرسی .

والصورة بالعرض ایضا علی اصناف :

منها ان تطلق الصورة علی العوارض كالشكل والخلقة فی النبات والحیوان .

ومنها ان یكون الشیء مجاورا للصورة بالذات و یقال لذالك الشیء الصورة كحركة الساكن فی السفینة تبعا لحركتها فان الحركة صورة بالذات للسفینة المتحركة وبالعرض للجالس فیها .

ومنها ان تكون الصورة لشیء فتعد صورة لمقارنه كشكل بدن الانسان الذی هو صورة للبدن من حیث هو بدن فیعد صورة للانسان .

والغایة بالعرض ایضاً علی اصناف :

منها ان تكون الغایة للمبدء الشوقی فتعد غایة للمبدء العضلی كما یقال : غایة حركتی لقاء الحبیب ، او بالعكس كما یقال : غرضی الوصول الی موضع كذا مع ان غرضه لقاء حبیبه .

ومنها الغایات المتقدمة علی الغایة الاخیرة التی هی غایة الغایات كمن یكسب لتحصیل النقود لیشتری بها ما یحتاج الیه لیصان من الهلاك لیلتذ من لذائذ الدنیا والآخرة فان هذا الالتذاذ هو غایة غایاته مثلا فهی الغایة بالذات و اللاتی تتقدمها غایات بالعرض .

ومنها ان لا یكون الشیء غایة لفعل ارادی او طبیعی ولكن یتفق ان یترتب علیه كحجر یهوی من فوق فغایته بالذات الوصول الی المركز فیحوله حائل و یقف عنده حینا ما ثم یتحرك نحو المركز وهذا الوقوف غایة لحركته بالعرض، او انسان یذهب الی السوق لیشتری متاعا فیصادف مدینه فیأخذ منه دینه فغایته بالذات شراء المتاع واخذ الدین غایة بالعرض ، او كفرعون اخذ موسی علی نبینا و آله و علیه السلام من الماء لیكون له ولدا معینا فكان له عدوا وحزنا .

ومنها ما یكون لازما للغایة بالذات كالتغوط الذی هو لازم لكف الجوع الذی

هوغاية بالذات للاكل ، وكالسكون الذى هولازم لوصول الجسم الى موضعه الطبيعى الذى هوغاية بالذات فالتغوط والسكون غايتان بالعرض .

ومنها مايكون عارضا مع الغاية بالذات في اكثر الامر كالجمال الذى يعرض مع الصحة التى هى غاية الرياضة ، وكالتعب الذى يعرض مع الوصول الى المقصد الذى هوغاية المشى فالجمال والتعب غايتان بالعرض .

و منها ما يحصل بدلا عن الغاية بالذات كمن يقصد ان يرمى طيرا فيصيب رميه انسانا .

اعلم ان ذكرهذه الاصناف من العلل بالعرض على سبيل الاستقراء الناقص فيمكن ان يوجد غيرها فيذكر ..

قوله : وعامة اوخاصة ـ الفاعل العام هو الذى ينفعل عنه اشياء كثيرة كالهواء الذى يغير اجساما كثيرة ، والفاعل الخاص هوالذى لاينفعل منه الاالواحد كالنفس الحيوانية التى لاتفعل بلاواسطة الا تحريك العضلات ، والمادة العامة هى التى تستعد لصور مختلفة الحقائق كالهيولى الاولى وكالخشب الذى يصنع منه اشياء كثيرة كالكرسى والسريروالباب وغيرها ، والخاصةهي التي لاتستعد الاالصورة واحدة كجسم الانسان بمزاجه لصورته ، والغاية العامة هي التي تكون غاية للافعال المختلفة كدفع مرض بشرب الدواء اوالاحتجام اوالاحتقان اوالحمية اوغيرها ، والخاصة هى التى لاتكون غاية الالفعل واحد كوصول الجسم الى موضع لميكن فيه فانه ليس غاية الا للحركة الاينية وكدفع العطش فانه لايحصل الا بشرب المايع ، واماالصورة فلايتصور فيها العموم لان الصورة الواحدة كالصورة الانسانية مثلا لاتكون الا لمادة مخصوصة ، نعم لواخذت الصورة كلية والمادة جزئية ففيها عموم كالصورة الانسانية التي تشترك فيها اشخاص الابدان .

ثم ان الفرق بين العلة الكلية والعلة العامة ان الكلية تقاس الى ماتحتهامن جزئياتها والعامة تقاس الى مايقابلها من المعلول في الفاعل ومن الفعل فى الغاية و من الصورة في المادة فكل منهما كلية والفرق بينهما بالقياس والاضافة ، وكذا الفرق

بين العلة الجزئية والخاصة فان العلة الجزئية تقاس الى مافوقها من الكليات وهى قدتكون جزئية حقيقية وقدتكون كلية اى جزئية اضافية والعلة الخاصة تقاس الى مايقابلها كالعامة وهذه كلية ايضا والفرق باختصاصها بمقابل واحد نوعى بخلاف العامة كما اتضح ذالك كله من الامثلة .

قول الشارح : كالصانع فى البناء ـ بتخفيف نون البناء ، والصانع فاعل عام اذهذا العنوان لايختص بصنعة دون صنعة بل كل شئ مصنوع ينفعل عن الصانع و ذكر البناء من باب التمثيل بواحد مماينفعل عنه .

قوله : والخاصة كالبانى فيه ـ اى الذى يبنى البناء فانه فاعل خاص اذالبانى من حيث هو بان يختص بالبناء ولاينفعل عنه غيره .

قول المصنف : وقريبة اوبعيدة ـ العلة القريبة هى التى لايكون بينها وبين المعلول واسطة والبعيدة مابينهاو بينه واسطة اووسائط ، فالفاعل القريب الطبيعى كالميل بالنسبة الى الحركة ، ويأتى بيان معنى الميل فى المسألة الخامسة فى مبحث الكيف فى الفصل الخامس من المقصد الثانى ، و الفاعل البعيد الطبيعى كالطبيعة بالنسبة اليها ، والقريب الارادى كالعقل الفعال بالنسبة الى الصور ، والبعيد الارادى كالعقل الاول بالنسبة اليها ، والمادة القريبة كالجنين للانسان والبعيدة كالنطفة له ، والصورة القريبة كالصورة الانسانية بالنسبة الى الانسان و البعيدة كالصورة الجسمية بالنسبة اليه ، والغاية القريبة كنهاية الحركة بالنسبة اليها والبعيدة كلقاء الحبيب المترتب على نهاية الحركة .

قول الشارح : كالقوة الشوقية ـ بالنسبة الى الفعل ، ومبدئه القريب الفاعلى القوة المحركة العضلية .

قول المصنف : ومشتركة اوخاصة ـ لافرق بين العلة العامة والخاصة و بين المشتركة والخاصة الا ان العامة والخاصة تعتبران كليتين والمشتركة والخاصة تعتبران شخصيتين كهذا النجار الذى صنع ابوابامتعددة او اشياء مختلفة كالباب والتخت والسرير ، وهذا المعلم الذى يتعلم عنده اناس كثيرة علما واحدااوجماعات

متعددة علوما مختلفة ، والخاص كهذا النجار الذى صنع بابا واحدا اوشيئاواحدا وان كان متعددا بالشخص ، و هذا المعلم الذى يتعلم عنده واحد فقط اوجماعة علما واحدا ، وهذاالقسم من الخاص خاص باعتبار و مشترك باعتبار كمالايخفى ، كما ان القسم الاول من المشترك مشترك وخاص باعتبارين ، و المادة المشتركة كهذه المادة التى تواردت عليها صور مختلفة والخاصة كهذه المادة التى حلت فيها صورة واحدة ، والغاية المشتركة كهذه النهاية للحركة التى تشترك فيها المبدء الشوقى والمبدء التحريكى والخاصة كهذه اذا كانت للشوقى غاية اخرى ، و اما الصورة فلايتصور فيها الاشتراك كالعموم .

وبهذا الفرق الذى ذكرنا اندفع ماأورده صاحب الشوارق على المصنف من عدم الفرق بين هذه الخاصة وتلك الخاصة اوعدم الفرق بين المشتركة و العامة ، فان الفرق هو ان الخاصة المقابلة للعامة تعتبر كلية كالعامة ، والخاصة المقابلة المشتركة تعتبر شخصية كالمشتركة مع اتحاد القياس والاضافة ، كما ان الفرق بين العلة الكلية والجزئية وبين العامة والخاصة باختلاف القياس والاضافة .

تنبيه : ان هذه التقسيمات تأتى فى المعلولات ايضاً بقياس التضايف .

قول المصنف : **و العدم للحادث من المبادى العرضية** ـ هذا و ما بعده الى آخر الفصل فى مباحث متعلقة ببعض العلل التى وقع فيها اشتباه ، و توضيح كلام المصنف هذا : ان العدم الغير المجامع للمعلول الذى لابد من سبقه زمانا على المعلول الحادث ليس من المبادى الذاتية التى لهاتأثير ومدخلية فى المعلول بل من المبادى العرضية اى من الامور المقارنة للفاعل التى لادخل لها فيه .

واعترض عليه بان العدم السابق و ان لم يكن من المبادى الذاتية للمعلول من حيث هو موجود ، ولكنه من مباديه الذاتية من حيث هو حادث لان الحدوث لاتحقق له من دون العدم السابق حتى انه عرف بالوجود بعد العدم ، والنزاع انما هو فى كونه مبدء ذاتيا اوعرضيا للحادث .

اقول : ان البديهة تشهد بان العدم ليس مبدء ذاتيا ذا تأثير فى ذات الحادث

كما هو مراد المصنف ، نعم هو مبدء لنفس الحدوث الذی هو كيفية الوجود التی هی بعدية الوجود عن العدم فان البعدية التی هی صفة للوجود متقومة بالمتقدم الذی هو العدم كما ان القبلية التی هی صفة للعدم متقومة بذات المتأخر الذی هو الوجود علی ما هو الشأن فی كل متضايفين ، وتفسير الحدوث بالوجود بعد العدم مسامحة بل هو كيفية الوجود كما مر فی كلام المصنف فی المسألة التاسعة و العشرين فی الفصل الاول ، مع انه ليس كل ما اخذ فی تعريف الشیء مقوما له ، فمن قال انه مبدء عرضی فمراده انه عرضی لذات الحادث ، ومن قال انه مبدء ذاتی فمراده انه ذاتی لوصف الحدوث ، وهذا طريق الجمع بين كلام الشيخ ابن سيناء الظاهر فی انه مبدء ذاتی للحادث و كلام المصنف الصريح فی انه مبدء عرضی له .

قول الشارح : عدم علته — ای عدم علته التامة الذی يلازم عدم المعلول . ولكن الظاهر من كلام المصنف والصريح من غيره ان المتنازع فيه هو عدم المعلول الحادث السابق علی وجوده لا عدم علته فانه لم يتوهم مبدئيته حتی يتنازع فی انه مبدء ذاتی اوعرضی

قول المصنف : والفاعل فی الطرفين واحد — يعنی ان الفاعل فی وجود المعلول وعدمه واحد من حيث الماهية وان كان مغايرا له من حيث وصفی الوجود والعدم فان الحرارة مثلا معلولة للنار وجودها لوجودها وعدمها لعدمها ، وهذا دفع لتوهم ان العلة فی طرف العدم مغايرة للعلة فی طرف الوجود بالماهية .

قول الشارح : علی ما بينا اولا — فی المسألة الخامسة

قول المصنف . والموضوع كالمادة — اعلم ان المحل ينقسم الی المحل المستغنی فی وجوده عن الحال وهو محل العرض الذی يقال له فی الاصطلاح الموضوع والی غير المستغنی فيه عنه ويقال له المادة فی الاصطلاح وهو محل الصور الطبيعية كالصورة الجسمية والنارية والشجرية ، واما الصور الصناعية كصورة البيت والفرش والكرسی والصندوق والكوز و امثالها فهی اعراض حكمها حكم القسم الاول من حيث ان محالها مستغنية فی وجودها عنها .

ولايغفل عن ان التى لاتستغنى فى وجودها عن الصورة هى المادة الاولى التى ليست الا قوة محضة لافعلية لها بوجه من الوجوه وهى التى يطلق عليها المادة بالحقيقة ، واما المواد الثوانى كالعناصر مثلافانها فى وجود انفسها لاتحتاج الى الصور اذلها فعلية من وجوه بل تحتاج اليها فى صيرورتها اشياء أُخر فان العناصر تحتاج فى صيرورتها شجرة مثلا الى الصورة الشجرية حتى تتحقق لها فعلية غير مالها من الفعليات ، و مواد الصور الصناعية ايضا كذالك فى احتياجها الى تلك الصور فى ان تصير اشياء صناعية وفى استغنائها عنها فى وجود انفسها ، ولايخفى ان الموضوع كالمادة الثانية فى ذالك فان الجسم مستغن عن البياض مثلا من حيث كونه جسما ومحتاج اليه فى صيرورته ابيض ، والحاصل ان المادة الاولى محتاجة فى وجودها الى الحال مطلقا ، واما المواد الثوانى سواء كانت صورها طبيعية اوصناعية و كذالك الموضوعات فمستغنية فى وجود انفسها و مرتبة فعليتها عن الحال و محتاجة فى صيرورتها اشياء اخر اليها بحسب فقدانها افعلياتها .

فالمادة الاولى والمادة الثانية بقسميها والموضوع بعد اختلافها فيماذكر تشترك فى ان كلا منها جزء مادى للمركب من الحال والمحل فان الجسم جزء مادى وعلة مادية للابيض المركب منه ومن البياض والبياض جزء صورى وعلة صورية للابيض من حيث هو ابيض كما ان الهيولى الاولى جزء مادى و علة مادية للجسم والصورة الجسمية جزء صورى و علة صورية له و كذالك المادة الثانية ، فلذالك لم يعدوا الموضوع علة خامسة لاشتراكه وشباهته مع المادة فى كونه علة مادية للمركب . وهذا معنى قول المصنف : والموضوع كالمادة ذكره لدفع توهم اختصاص العلة المادية بالمادة ولبيان ان الموضوع ايضاً علة مادية وان لم يكن مادة .

المسالة السابعة عشرة

(فى بقية تلك المباحث)

قول المصنف وافتقار الاثر انما هو فى احد طرفيه ـ هذا البحث قدسبق

في المسألة الثالثة والاربعين من الفصل الاول ، وانما ذكره ههنا لوقوع الاشتباه فيه ، وقد مر ذكر الشبهة وجوابها هناك .

قول الشارح : في ان يجعله الخ ـ اى بالجعل البسيط على ما بين هناك

قوله : فليس السواد سوادا بالفاعل ـ هذا نظير مانقل عن الشيخ ابن سيناء في الشوارق في الفصل الاول في آخر مسألة حاجة الممكن الى المؤثر من انه حين سئل عن هذه المسألة وهو يأكل المشمش اجاب ان الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجوداً ، ونظير مانقل الشارح العلامة عن جماعة من الحكماء في اوائل المسألة الثالثة عشرة من الفصل الاول .

قول المصنف: واسباب الماهية غير اسباب الوجود ـ قال هذا لدفع ماربما يمكن ان يتوهم ان المعلول يحتاج الى الجنس والفصل والمادة والصورة في الوجود كمايحتاج الى الفاعل والغاية فيه ، فنبه على ذالك بان المعلول في ماهيته وتقوم ذاته محتاج اليهما لافي وجوده ، واحتمل صاحب الشوارق في كلام المصنف احتمالا آخر

قول الشارح : قد بينا ان نسبة الخ ـ في المسألة الحادية و الثلاثين من الفصل الاول .

قوله : فانه يعدم لذاته ـ لأن ذاته يقتضي العدم بعد الوجود اذ لو لم ينعدم بعد الوجود لم يكن الحركة حركة والصوت صوتا والتالى باطل بالبديهة ، والجواب ان انعدام الصوت مثلا بعد وجوده ليس من قبل ذاته والالم يمكن ان يوجد من الاصل بل هو لزوال بعض شرائط علته الذى هو قرع الجسم على الجسم الموجب لضغط الهواء ، وذكر المصنف هذا لدفع ماتوهم من ان العدم لكونه نفيا محضا لايحتاج الى العلة ولدفع توهم ان الاعراض السيالة كالحركة والصوت لاتحتاج في عدمها اليها .

قول المصنف : ومن العلل المعدة الخ ـ العلة المعدة هى مايقرب الفاعل الى الفعل كالمبادى التصورية والتصديقية التى تهيىء الانسان للفكر والنظر وتقربه اليهما و كحركات يد البانى وحركات مايستعمله في البناء التى تقربه الى صنع البيت وكحركة الحجر من الفوق الى منتصف المسافة التى تقربه الى صدور الحركة منه

فيما بعد المنتصف ، اومايقرب القابل الى القبول سواء كان القابل مادة كحرارة الرحم التى تقرب النطفة وتهيئها لقبول صورة العلقة و هكذا الى ان تصير جنينا ، اوموضوعا كحرارة الشمس التى تقرب الثمرات و تهيئها لقبول الالوان ، اوبدنا كصورة الجنين التى تقربه وتهيئه لقبول النفس الفائضة من المبدء المفيض .

تنبيه ـ ان ماسمع من ان العلة المعدة توجد قبل حصول المعلول و تنعدم عند حصوله ليس المراد به انها تنعدم بذاتها بل تنعدم بوصف العلية ومن حيث هى علة بمعنى انها ليس لها تأثير فى بقاء المعلول سواء بقيت بذاتها عند حصول المعلول كصورة الجنين بالنسبة الى النفس الانسانية او انعدمت كالحركة فى الامثلة المذكورة بخلاف سائر العلل ، و لذالك لم يعدوها من العلل بالاستقلال و عدوا العلل اربعا . والحاصل ان حكمها حكم الشرط لا العلة .

قوله : ومن العلل العرضية ماهو معد ـ قال صاحب الشوارق : يعنى ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ماهى علة فاعلية عرضية له ، فان شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة ذاتية له .

تم المقصد الاول بعون الله الذى لاحول
ولاقوة الا به فالحمد لله رب العالمين
والصلاة على محمد اشرف
البرية وآله الاطهار
الابرار



المقصد الثانی

((فی الجواهر والاعراض))

الفصل الاول

(فی احکام الجواهر)

المسألة الاولی

(فی قسمة الممکنات)

قول المصنف : وهو اما مفارق فی ذاته الخ - هذه القسمة علی مسلک الفلاسفة ، واما علی ماسلك المصنف فی هذا الكتاب فالقسمة ثلاثية لان المادة منفية عنده علی مایأتی فی المسألة السابعة والعقل غیر ثابت عنده علی مایأتی فی المسألة الاولی من الفصل الرابع .

قوله: وبین الموضوع والعرض مباينة - ان قلت : ان بعض الاعراض یکون محلا لبعض آخر علی ماصرح المصنف به بعید هذا بقوله : و یصدق العرض علی المحل ومحل العرض هوالموضوع فبینهما عموم من وجه لصدقهما علی عرض هو محل لعرض آخر کالحرکة التی هی محل للسرعة والبطؤ ، قلت : لیس مطلق محل العرض فی اصطلاحهم هوالموضوع بل محل العرض الذی یتقوم بذاته کماصرح به الشارح قبیل هذا والعرض الذی هومحل لعرض آخر لیس کذالك فلذا لم یقل : ویصدق العرض علی الموضوع

قوله: ویصدق العرض علی المحل والحال جزئیا - ای بعض المحل عرض

وكذا بعض الحال عرض ، ولكن عكس الاول ايضاً جزئى بخلاف الثانى فان عكسه كلى فبعض العرض محل وكل عرض حال ، وهكذا الجوهر فبعض المحل جوهر و بعض الحال جوهر والكن عكساهما على عكس عكسيهما فان كل جوهر محل اما للجوهر كالمادة اوللعرض كالاربعة الباقية فان كلا منها لايخلوعن عرض ما وبعض الجوهر حال .

قول الشارح: على خلاف بين الناس فيه — المنكر لكون المحل عرضا توهم وجوب كون محل العرض متقوما بنفسه ظنا منه انه والموضوع متساويان فلايمكن ان يكون عرضا لان العرض لايمكن ان يتقوم بنفسه ، وهذا التوهم باطل و كون العرض محلالعرض آخر واقع وان لم يسم بالموضوع .

المسالة الثانية

(فى ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما)

قول الشارح : من حيث هذا المفهوم — اى لامن حيث ماصدق عليه هذا المفهوم من الكم والكيف و غيرهما فان كل واحد منها جنس لماتحته من الانواع بالاتفاق .

قوله : و هذا الذى ذكره المصنف الخ - بعدان ثبت زيادة عنوان الجوهرية على الاقسام الخمسة وعنوان العرضية على الاقسام التسعة فلااحتياج الى دليل آخر على كونهما من المعقولات الثانية لان كونهما من الامور الخارجية يستلزم كونهما ذاتيتين لماتحتهما .

قوله : والعرضية فى الوجود — عطف على الحاجة ، يعنى ان اشتراك الاقسام التسعة من العرض فى العرضية انما هو بحسب الوجود لان الكيف مثلا انما يحتاج الى المحل اذاوجد فى الخارج ، واما بحسب الماهية فلا ولااشتراك بينها بل هى متباينات بالذات ، فلذاقيل : ان العرض ماهية اذاوجدت فى الخارج كانت فى الموضوع والجوهر ماهية اذاوجدت فيه كانت لافى الموضوع .

المسألة الثالثة

(فی نفی التضاد من الجواهر)

قول الشارح : وبيانه ان الضد الخ ـ هذا على القول المشهور من اخذ التعاقب على الموضوع فی تعریف التضاد ، اما لو اخذ على المحل سواء كان موضوعا اومادة فتكون الصورة الهوائية الواردة على المادة عقيب الصورة المائية مثلا مضادة لها وكذا سائر الصور ، نعم لاتضاد بين الصورة الجسمية والصورة النوعية والصورة المركبة اللاتى كل منها فی طول الاخرى ، ويأتى الاشارة اليه عن قريب .

قوله : حيث جعلوا الخ ـ واستدلوا بان الفناء اذا حصل انتفت الاجسام فهو ضد لها .

قوله : لانه اماعرض اوجوهر ـ اى الامر الوجودى اما عرض اوجوهر والفناء ليس بعرض ولاجوهر ، اما انه ليس بجوهر فظاهر ، واما انه ليس بعرض فلان العرض لاينافی وجود موضوعه والفناء ينافيه فهو ليس بامر وجودى والضد لابد ان يكون امرا وجوديا فهو ليس بضد لشیء بل تقابله مع غيره تقابل السلب والايجاب

المسألة الرابعة

(فی ان وحدة المحل لاتستلزم وحدة الحال)

قول الشارح : فانه لايجوز ان يحل المثلان الخ ـ كالبياضين فی جسم واحد وكالصورتين المركبتين كصورتی الكرسی فی مادة واحدة اوالبسيطتين كصورتی الماء فی مادة واحدة كما لايجوز حلول الضدين فی محل واحد كالبياض والسواد فی جسم واحد وكالصورة النخلية والصورة العقيقية فی مادة واحدة و كصورة الكرسی وصورة المنشار فی مادة واحدة وكما لايجوز حلول المتضايفين فی محل واحد كالابوة والبنوة وكما لايجوز حلول الوجود والعدم فی محل واحد سلبا وايجابا كانا اوعدما وملكة ، فبقی جواز حلول المختلفين فی محل واحد من دون التماثل و التقابل .

قوله: و بالعوارض ـ ای العوارض اللاحقة بالحال والعوارض الحالة فی محله

قوله : و کلام ابی هاشم فی التألیف ـ قال ابوهاشم : ان التألیف عرض واحد قائم بمحال متعددة لان التألیف لایعقل فی شیء واحد ، وجوابه ان التألیف امر انتزاعی ینتزعه العقل من عدة امور مجتمعة فی الخارج وهی بهذا الاعتبار شیء واحد .

قوله : وبعض الاوائل فی الاضافات ـ قال بعض الفلاسفة الاقدمین ان الجوار قائم بالمتجاورین والتقارب قائم بالمتقاربین والاخوة قائمة بالاخوین و امثال ذالك من الاضافات المتشابهة الاطراف کل منها قائم بالطرفین بخلاف المختلفة الاطراف کالعلیة والمعلولیة والابوة والبنوة ، والجواب ان کلا من الطرفین معروض لشخص من الاضافة کالاخوة مثلا وتوهم الوحدة نشأ من تشابه الشخصین وتماثلهما ، ویأتی ذکر ذالك فی الفصل الخامس فی آخر مبحث المضاف .

قول المصنف: واما الانقسام فغیر مستلزم فی الطرفین ـ یعنی ان انقسام المحل لایستلزم انقسام الحال وانقسام الحال لایستلزم انقسام المحل .

قدعلمت ان المحل اما مادة اوموضوع والحال اما صورة اوعرض فاعلم ان الانقسام اما عقلی وهو انقسام الماهیة الی الجنس والفصل ، واما خارجی و هو اما بحسب الحقیقة کانقسام الجسم الی المادة والصورة و اما بحسب الکم وهواما فی المتشابه الاجزاء کانقسام الجسم البسیط اوالسطح اوالخط واما فی المختلف الاجزاء کانقسام بدن الانسان الی اللحم والعظم وغیرهما .

ثم ان العرض اما من الامور الاعتباریة العقلیة اومن الاعراض المتأصلة الخارجیة ، والعرض الخارجی اما سار فی جمیع اجزاء المعروض بدون الانقسام بذاته کالالوان الحالة الساریة فی الاجسام واما مع الانقسام بذاته کالجسم التعلیمی الساری فی الجسم الطبیعی واما غیر سار مع الانقسام کالسطح والخط اوبدون الانقسام کالنقطة والصور الذهنیة .

اذا تحققت هذه فاقول : ان الانقسام العقلی فی کل من الحال والمحل لایستلزم الانقسام فی الاخر کائنین ما کانا لان هذا الانقسام انما هو بتحلیل العقل لایستلزم

انقسام نفس الشیء بحسب الواقع فکیف بصاحبه ، و اما الانقسام بحسب المادة والصورة فلایعقل فی الحال حتی یستلزم انقسام محله هذا الانقسام لان الحال سواء کان صورة اوعرضا بسیط من هذه الجهة لاینقسم الی المادة والصورة ، ویعقل فی المحل کالجسم المرکب من المادة والصورة الا انه لایقتضیه فی حاله لعدم قابلیته لهذا الانقسام فبقی الانقسام بحسب الکم .

ثم ان الحال الجوهری لاانقسام فیه بحسب الکم وکذا المحل الجوهری ان لم یکن جسما لان هذا الانقسام من خواص الجسم ، والاعراض الاعتباریة بمعزل عن ذالک لانها لاحلول لها فی الحقیقة ، والاعراض الغیر الساریة بدون الانقسام کالنقطة والصور الذهنیة ایضا کذالک لانها لاانقسام لها حتی تقتضیه فی الغیر اویکون فیها باقتضاء الغیر ، فبقی فرض ذالک فی الجسم و الاعراض الساریة المتأصلة کالبیاض والجسم التعلیمی وغیر الساریة المتأصلة مع الانقسام کالخط .

ثم الانقسام اولا وبالذات للکم ویعرض علی الجسم وماحل فی الجسم من سائر الاعراض بواسطته ، والعرض الغیر الساری مع الانقسام اما خط اوسطح وکل منهما له الانقسام بذاته ولاشیء منهما یقتضی الانقسام فی غیره لان الخط نهایة السطح والسطح نهایة الجسم التعلیمی ولاشیء من نهایة الشیء یقتضی انقسام ذالک الشیء و اما العرض الساری مع الانقسام بذاته الذی هو الجسم التعلیمی فیقتضی انقسام الجسم الطبیعی لسریانه فیه . واما انقسام سائر الاعراض الساریة فی الجسم فالحق انه بسبب الجسم الطبیعی المنقسم بسبب الجسم التعلیمی لانها عارضة علی الجسم الطبیعی لاعلی التعلیمی ، فالانقسام الذی یقتضی الانقسام فی الغیر اولا للجسم التعلیمی بالذات ثم للجسم الطبیعی بالعرض ، ثم للاعراض الحالة الساریة فیه انقسام بالعرض ، فظهر من ذالک ان من الحال مایقتضی بانقسامه بالذات انقسام المحل بالعرض ومن المحل مایقتضی بانقسامه بالعرض انقسام الحال بالعرض ، فقول المصنف: فغیر مستلزم فی الطرفین نفی الکلی لاالنفی الکلی .

قول الشارح : فان الوحدة والنقطة - ان الوحدة من الامور الاعتباریة وقدمر

انها والنقطة بمعزل عن ذالك اصلا .

قوله : والاضافات سيأتى الخلاف فى انها من الامور الاعتبارية او المتأصلة فى الفصل الخامس فى مبحث المضاف فى المسألة الثالثة واى منهما يثبت يتبعه حكمه .

قوله : وذهب قوم الخ ـ هذا حق اذا كان المحل جسما و فرض الانقسام بحسب الكم وكان الحال عرضا متأصلا غير منقسم بالذات ساريا فى الجسم لان الحال فى هذا الفرض لولم ينقسم مع انقسام المحل فان قام بواحد من الاجزاء كان محله ذالك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان قام بكل واحد من الاجزاء كان الواحد بالشخص حالا فى محال متعددة وقد مر بطلانه عند تفسير قوله : بخلاف العكس وان قام كل جزء منه بكل جزء من اجزاء المحل على سبيل التوزيع كان منقسما وهو خلاف المفروض ايضاً مع انه هو المطلوب وان لم يوجد شئ من ذالك الحال فى شئ من اجزاء المحل اصلا لم يكن الحال المفروض حالا فعدم انقسامه مع انقسام محله ممتنع .

قوله : واما الحال فانه لايقتضى الخ هذا حق فى غير الجسم التعليمى الذى هو منقسم بالذات وحال فى الجسم سريانا .

قوله : فان الحرارة والحركة الخ ـ هذا المثال غير لائق بما نحن فيه لان المراد بالانقسام هو ان يكون فى عرض واحد لا فى عرضين فان الانقسام غير التعدد .

قوله : اعلم الخ ـ اشارة الى ما اوضحناه تفصيلا .

قوله : لا بالحقائق ـ اشارة الى الانقسام بحسب الجنس والفصل والمادة والصورة

المسالة الخامسة

(فى استحالة انتقال الاعراض)

قول الشارح : والدليل عليه ان العرض الخ ـ توضيحه : ان العرض الموجود متشخص لامحالة و تشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها و الا لكان نوعه منحصرا فى شخصه لما مر فى المسألة الخامسة من الفصل الثانى من المقصد الاول ، ولا معلول

امر آخر غیر محله اومایحل فی محله والالکان ذالك الامر الاخر اما موجده اوعرضا حالا فی نفس العرض المفروض فیه الکلام اوامرا اجنبیا مباینا والکل باطل اذلو کان مشخصه هو موجده لاکتفی فی وجوده وتشخصه بموجده المشخص له عن موضوعه وکذا اوکان مشخصه عرضا حالا فیه اوامرا اجنبیا لاکتفی فی وجوده بموجده و فی تشخصه بالعرض الحال فیه اوبذالك الامر الاجنبی عن موضوعه لان العرض لایحتاج الی موضوعه فی ماهیته بل فی تشخصه ولوکان تشخصه بامر آخر غیر الموضوع لاستغنی به عنه بالکلیة و لزم قیامه بنفسه و هذا محال اذیلزم ان لایکون العرض عرضا اذالعرض هوالمحتاج الی الموضوع ، فیبقی ان یکون تشخصه معلول محله اومایحل فی محله لان التشخص بمایحل فی المحل تشخص بالاخرة بالمحل ، فاذا کان کذالك فیستحیل انتقاله بشخصه عن موضوعه الی موضوع آخر اذبصرف الانفکاك عن موضوعه یزول تشخصه فلایبقی حتی ینتقل الی موضوع آخر .

قوله : ولامایحل فیه - ای ولا مایحل فی العرض المفروض فیه الکلام ، ولم یذکر احتمال کون الموجد اوالامر الاجنبی مشخصا لبعد الاحتمال فیهما .

قوله : لاکتفی بموجده الخ - ای لاکتفی بموجده فی وجوده و بمشخصه الذی هوالعرض الحال فیه فی تشخصه عن موضوعه فیستغنی بالمرة عنه ویقوم بنفسه وهو محال .

قوله : **فیستحیل انتقاله عنه** - یستفاد من بعض الشروح ان هذه العبارة من تتمة المتن وان کانت کان اولی لان الکلام فی استحالة الانتقال .

المسالة السادسة

(فی نفی الجزء الذی لایتجزی)

قول الشارح : هذه مسالة اختلف الناس فیها الخ - هذه المسألة و التی بعدها فی تحقیق حقیقة الجسم الطبیعی وذکر الاقوال فیها و ما اختاره المصنف .

اعلم ان الجسم الطبیعی عرفوه بانه جوهر یمکن ان یفرض فیه خطوط ثلاثة

متقاطعة على زوايا قوائم ، وهو اما مفرد وهوالذى لم يتألف من اجسام كالماء والهواء اومركب وهوالذى تألف من اجسام مختلفة كبدن الانسان اوغير مختلفة كالمنى واللحم والدم والخشب والحديد ، والنزاع انما هو فى الجسم المفرد لان المركب سواء كان مزاجيا كالشجر واللحم والنطفة والحيوان والدم اوامتزاجيا كالدخان والبخار والمعجون والسكنجبين ذومفاصل بالفعل عند الكل لان المزاج والامتزاج انما يحصلان بتصغر اجزاء كل جزء من اجزاء المركب .

ثم ان الجسم المفرد لاشبهة فى انه قابل للانقسام والانفصال مرة بعد اخرى وهكذا ، فلايخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل متناهية اوغير متناهية وهذا هوالقول بتركب الجسم المفرد من اجزاء لاتتجزى المنشعب الى قولين وهما القول بتركبه من اجزاء متناهية ويلزمه انقسامات متناهية والقول بتركبه من اجزاء غير متناهية ويلزمه انقسامات غير متناهية ، و هذان القولان يفترقان بتناهى الاجزاء وعدم تناهيها ويشتركان فى ان الجزء الذى سمى عندهم بالجوهر الفرد لايقبل القسمة بانواعها اصلا ، ويأتى بيان انواع القسمة فى آخر المسألة عند ذكر قول ذى مقراطيس ، وفى ان الجزء ليس بجسم وان تألف منه الجسم ، والقول الاول هو مذهب بعض القدماء واكثر المتكلمين و القول الثانى هومذهب قوم من القدماء والنظام المتكلم المعتزلى واتباعه ، واما ذى مقراطيس فهو قائل بتركب الجسم من الاجزاء الا انه يقول ان الجزء جسم و قابل للقسمة غير الانفكاكية ويقول ان الاجزاء غيرمتناهية بالعدد مبثوثة فى خلأ غيرمتناه واما اذا تألف من جملة منها جسم فهومتناهى الاجزاء .

وفى قبال هذه الاقوال الثلاثة قول بان الجسم المفرد غيرمؤلف من الاجزاء بل هو بسيط متصل كاتصاله عند الحس الا انه يقبل الانقسام الى مايتناهى و هو مذهب محمد الشهرستانى صاحب كتاب الملل والنحل اوالى مالايتناهى بمعنى انه لاينتهى فى الانقسام الى حد يقف عنده ولايقبل الانقسام بعده اصلا كمازعمه الشهرستانى ، لابمعنى ان الانقسام يوجد لايتناهى لانه يستلزم وجود الاجزاء غير المتناهية بالفعل

وهو محال مع انه يرجع من وجه الى القول الثانى من الاقوال الثلاثة فى الجزء وهذا هو مذهب جمهور الفلاسفة واختاره المصنف ، وهذه خمسة اقوال فى المسألة لم يشر الشارح الى قول ذى مقراطيس هنا ، والمصنف بدء بقوله : ولاوجود لوضعى الخ بابطال الجزء وابطال تركب الجسم منه .

تنبيه : قدمر ان الجسم المركب امامركب من اجسام مختلفةاومن اجسام غيرمختلفة اى متشابهة ، والتشابه اما مع المزاج واختلاط العناصر كتشابه اجزاء المنى واللحم والدم وقطعة من الخشب ، وهذا التشابه ليس محضا بل مقارن لاختلاف ما وهو اختلاف العناصر التى تألف منها المنى وان كانت اجزاء المنى من حيث هو منى متشابهة و كذا الخشب وغيره بخلاف بدن الانسان فانه من حيث هو بدن ليست اجزائه متشابهة . واما من دون المزاج كتشابه اجزاء الجسم البسيط كالماء عند ذى مقراطيس فان مذهبه كمامر ذكره ان اجزاء الماء مثلا اجسام ايضا لكن هذا تشابه محض . فالماء وامثاله من العناصر اجسام مفردة عند المتكلمين بحسب تعريفهم لانها لم تتألف من الاجسام وان كانت مؤلفة من الاجزاء واجسام مركبة بحسب ذالك التعريف على مذهب ذى مقراطيس لانها مؤلفة من الاجسام على مذهبه ، فلذا عدل الحكيم السبزوارى رحمه‌الله من تعبير المفرد الى البسيط وقال فى تعريف الجسم البسيط : هو مالم يتألف من اجسام مختلفة الطبايع سواء لم يتألف من اجسام اصلا كماهو مذهب غير ذى مقراطيس اوتألف من اجسام متشابهة محضا كما هو مذهبه ليدخل الماء وامثاله فى حد البسيط وتخرج من حدالمركب على المذهبين ، وعلى هذا فالمركب عنده ماتألف من اجسام مختلفة الطبايع سواء كان اختلاف الطبايع فى عناصر المركب فقط كالمنى وغيره اوفيها وفى نفس المركب ايضا كبدن الانسان.

قوله : اعنى الاشياء المشار اليها بالحس ـ انما فسر ذوات الاوضاع بهذا التفسير لان الوضع له معان يأتى ذكرها فى آخر الفصل الخامس فى مبحث الوضع ، والمراد به هنا كون الشىء مشارا بالاشارة الحسية فالوضعى هو ذوالوضع بهذا المعنى وهو اما متجز كالجسم والخط والسطح واماغير متجز وغير المتجزى اماموجود

لابالاستقلال اى موجود بوجود عرضى كالنقطة و هذا لاخلاف فيه و اما موجود بالاستقلال اى بوجود جوهرى وهذا فيه خلاف ، فالحكماء نفوه والمصنف تبعهم والمتكلمون اثبتوه والمصنف اقام حججا عليهم .

قوله : ثم تحركا الخ — اى متوجهين من طرفى الخط المركب من ثلاثة اجزاء الى وسطه كلاهما من فوق الخط اومن تحته لااحدهما من فوقه والاخر من تحته ويكونان متساويين بحسب السرعة والبطؤوابتداء زمان الحركة .

قوله : وفوق احد طرفيه جزء الخ —بان يكون خط مركب من اربعة اجزاء ويكون فوق الاول من طرف جزء وتحت الاول من طرف آخر جزء .

قوله : وتحركا على التبادل الخ — اى متوجها كل منهما الى الطرف المقابل للطرف الذى هو عليه حتى يكون ماكان فوق احد الطرفين فوق الطرف الاخر وماكان تحت احد الطرفين تحت الطرف الاخر ، هذا توضيح ما هو ظاهر كلام الشارح رحمه الله ، واما ظاهر كلام المصنف فعلى ماهو مقتضى العطف : اولحركة الموضوعين على طرفى المركب من اربعة اجزاء بان يكون الاربعة مع الجزئين الموضوعين على الطرفين فى اول الامر خطا مركبا من ستة اجزاء كما ان الفرض الاول ان كان الخط مركبا من خمسة اجزاء ، وقوله : على التبادل متعلق بالحركة راجع الى الفرض الثانى اى على ان يكون حركة احدهما من فوق الخط والاخر من تحته بخلاف الفرض السابق اذفيه حركة كليهما اما من فوق واما من تحت ، فتقدير الشارح العلامة كون احدهما فوق احد طرفيه والاخر تحت طرفه الاخر خلاف ظاهر المصنف وان لم يضر بالمطلب ، وخلاصة الفرضين انه ان كان هناك خطان احدهما مركب من خمسة اجزاء والاخر من ستة وتحرك الواقعان فى طرفى الخط الاول من تحت الخط اومن فوقه وتحرك الواقعان فى طرفى الخط الثانى احدهما من فوق و الاخر من تحت مع التساوى فى السرعة و ابتداء زمان الحركة كان كذا و كذا

قوله : فانهما لايقطعان الخط الابعد المحاذاة الخ ـ ای لايتمان الحركة من اول الخط الى آخره الا بعد الوصول الى موضع منه يكون احدهما فوق ذالك الموضع والاخر تحته وذالك الموضع موضع المحاذاة فهوان كان الثانی اوالثالث ای احد الوسطين من الاجزاء الاربعة كان احدالمتحركين قدتحرك اكثرمن الاخر وهذا خلف فلابد ان يكون موضع المحاذاة بين الوسطين .

قوله : وذالك يقتضي انقسام الجميع ـ لان كلا من المتحركين فی اوائل الحركة يقع على ملتقى الاول و الثانی فيقع نصفه على نصف الاول ونصفه الاخر على نصف الثانی فی كل من الطرفين بهذا الشكل(٠) فينقسم كل من الستة بنصفين ثم اذا وصلا بموضع المحاذاة ينقسم كل من الاربعة المتحركين والوسطين بنصفين .

قوله : هذه وجوه اخرى الخ ـ هذه الوجوه الثلاثة الزامات على القائلين بالجزء بما الزمهم مما يشهد الحس بكذبه وبطلانه .

قوله : المتحركة على الاستدارة ـ يعنی الصفحة المدورة المتحركة من حجر اوغيره على قطب كحجر الرحی وفلك الساعة وغيرهما .

قوله : يلزم التفكيك ـ ای بين اجزاء المتحرك .

قوله : اذا تحرك جزء ـ ای اذاتحرك بمقدار مسافة جزء .

قوله : تساوی المداران- ای المدار القريب من المنطقة والمدار القريب من القطب يتساويان فی مقدار الحركة والسرعة وهوباطل بالضرورة اذالمدار الاصغر ابطأ فی الحركة بالحس

قوله : لزم التفكيك ـ ای تفكيك الجزء القريب من القطب عن الجزء القريب من المنطقة بان يزول محاذاتهما و كذا الحال فی سائر الاجزاء فيلزم تفكيك اجزاء الرحی مثلا على مثال دوائر محيط بعضها ببعض منفك بعضها عن بعض ، وقدالتزموا بالتفكيك و قالوا ان الرحی تتفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار الخالق لكل شیء يلصق بعضها ببعض ولايشعر الحس بذالك للطافة الازمنة التی يقع فيها التفكيك .

قوله : الثاني ان السرعة والبطؤ الخ - توضيحه ان المتحرك السريع كالشمس والمتحرك البطيء بالنسبة اليه كالفرس اذا تحركا بحركتهما فلاشبهة فى ان الفرس لايزيد سيره من اول النهار الى الظهر على خمسين فرسخا واما الشمس فقدسارت فى هذه المدة ربعا من دور الفلك وهذا اكثر من ذاك باضعاف مضاعفة من ضرب الوف فى الوف فاذا تحرك السريع بمقدار مسافة جزء فان تحرك البطيء بمقدار مسافة جزء ايضا لزم تساويهما فى مقدار الحركة والسرعة وهو محال ، وان تحرك اقل من مقدار مسافة جزء لزم انقسام تلك المسافة فلزم انقسام الجزء الذى انطبقت عليه تلك المسافة وهو المطلوب ، وان لم يتحرك اصلا لزم سكون المتحرك فى تلك المسافة وهو محال ، وسائر اجزاء المسافة على هذا القياس ، وهؤلاء التزموا بسكون المتحرك وقالوا ان البطؤ انما هو بتخلل السكنات بين الحركات فان المتحرك البطيء يسكن بالنسبة و يتحرك بالنسبة ولكن الحس لايشعر بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها .

هذا الالتزام مكابرة صريحة وحماقة قبيحة لان فضل سكنات الفرس على حركاته فى تلك المدة يكون بمقدار فضل حركات الشمس على حركات الفرس فتكون سكنات الفرس اكثر من حركاته باضعاف مضاعفة من ضرب الوف فى الوف فتكون حركات الفرس مغمورة فى سكناته كالعدم بالنسبة اليها كما ان حركات الفرس تكون كذالك بالنسبة الى حركات الشمس فينبغى ان يكون الفرس فى الحس ساكنا وان كان فى الواقع متحركا قليلا وسكون الفرس فى الحس كما هو نتيجة التزامهم و سكونه اصلا كما هو لازم الفرض الثالث كلاهما محالان لانه متحرك بالحس ، وسيأتى فى اواخر الفصل الخامس فى مبحث الحركة بيان هذا المطلب فى كلام المصنف

قوله : لزم المحال - اى سكون المتحرك .

قوله : ان الدائرة موجودة بالحس - الدائرة اما سطحية وهى سطح مستو احاط به خط منحن اذا فرضت فى وسط السطح نقطة قد خرجت منها خطوط مستقيمة

الى الخط المحيط كانت تلك الخطوط متساوية ويقال لذالك الخط المحيطمنطقة الدائرة ولتلك النقطة فيوسط السطح مركز الدائرة ، واما خطية وهى كل خط مدور فرض على الدائرة السطحية حتى المنطقة بحيث كانت الخطوط الخارجةمنه فى اىجهة الى مركز الدائرة متساوية ، ويمكن فرض الدائرة الخطية على سطح الكرة فاصغرها ماحاط بقطب الكرة واكبرها منطقتها والدائرة بكلا المعنيين موجودة بالضرورة .

قوله : **لان الدائرةالقطبيةالخ** - ارادبهاوبالمنطقية الدائرة بالمعنىالثانى . يعنى ان الدائرة الصغيرة المحيطة بالمركز اوالقطب المركبة من اجزاء اذاتلاقت المركز بظواهر اجزائها اى بجوانبها التى الى المنطقة وبواطنها اى جوانبها التى الى المركز انطبقت على نقطة المركز لعدم امتياز جوانبها و انطبقت الدائرة المحيطة بها علىنقطةالمركزايضا لعدم امتياز جوانبها كذالكوهكذا الى الدائرة المنطقية لعدم الفرق فيذالك بين الدوائر فلزم انتفاء جميعها لانطباقهاواندكاكها على نقطة واحدة .

قوله : **لزم الانقسام** - لكون كل جزء واقع فيالدائرة ذاطرفين .

قوله : **وانلمتكنحقيقية** - الدائرة غير الحقيقية بالمعنى الاول ما يكون منطقتها مضرسة و بالمعنى الثانى مايكون نفسها مضرسة فلاينطبقالتعريفعليهما

قوله : **لكن المنخفض اذاملىءبالجزءالخ** - ذكرهذاالكلام لدفعماالتزموا به من انتفاء الدائرة اذقالوا ان البصريخطىء فى امرالدائرة فانالدائرةالمحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقية . فاجاب بان تلك التضاريس تنتفى بامتلاء المواضع المنخفضة وتصير الدائرة حقيقية .

اقول : ان القول بعدم انقسام الجزء الذى يتركب منه الجسم مطلقايستلزم انتفاء كل شكل مجسم ومسطح اذلازم هذا القول عدم ازدياد المقدار بازدياد جزء على جزء فلاينفعهم ذالك شيئا اذهم يلزمونبانتفاء كل شكل .

قوله : **ولميفضل** - يعنى ولميفضل الجزء علىقدرالانخفاض ، واما انفضل

فلم تصر الدائرة حقيقية ولكن يلزمه انقسام الجزء لان بعض الجزء وقع فی محل الانخفاض وبعضه فی خارج المحل فينقسم الجزء الی جزئين .

قوله : والجواب انه عرض قائم الخ ـ حاصله ان الخط له اعتباران اعتباره من حيث هو هو واعتباره من حيث لحوق طبيعة اخری هی التناهی فالنقطة لو كانت قائمة به بالاعتبار الاول لانقسمت بانقسامه ولكنها ليست كذالك لان الخط ينقسم بانقسامات والنقطة باقية بحالها ، بل قائمة به بالاعتبار الثانی ای قائمة بمنتهی الخط لابنفس الخط حتی يلزم ذالك .

قوله : لان الماضی والمستقبل معدومان ـ يعنی لان الماضی من الحركة والمستقبل منها معدومان كالماضی والمستقبل من الزمان .

قوله : كانت المسافة غير منقسمة ـ ای كانت المسافة التی انطبقت عليها الحركة فی الحال غير منقسمة فكان الجزء الذی انطبقت عليه المسافة غير منقسم وهو المطلوب .

قوله: والجواب الحركة الخ ـ سيأتی انشاء الله تعالی فی الفصل الخامس فی اوائل مبحث الاين ذيل قول المصنف : ووجودها ضروری ان للحركة معنيين احدهما الحركة بمعنی التوسط وهی بهذا المعنی موجودة فی الخارج والثانی الحركة بمعنی القطع وهی بهذا المعنی لاوجود لها فی الخارج ويتضح منه هذا الجواب .

قوله : والان لاتحقق له فی الخارج ـ لان الان هو الحد المفروض بين القطعتين من الزمان وهو ليس من الزمان فی شیء فعدمه فی الخارج لايستلزم عدم الزمان ، واما الزمان كيف يكون موجودا فی الخارج فهو تابع للحركة و سيأتی بيانه فی الفصل الخامس فی مبحث المتی .

قوله : ان الجزء المتحرك الخ ـ ای الجزء المتحرك المفروض عدم انقسامه اذا تحرك من جزء من المسافة الی جزء آخر منها .

قوله: تثبت الواسطة ـ و هی الحدود المتوسطة بين ابتداء محل الحركة و إنتهائه .

قوله : من وجه آخر - هذا الوجه هو الاول مع الاشارة الى دخل و دفعه و هو ان قائلا لوقال : ان اتصاف الجزء بالحركة حال كونه فى الجزئين من المسافة شق ثالث ، فاشار الى الجواب بان هذا الشق ايضا باطل لانتفاء المجموع بانتفاء كل منهما اى لانتفاء الاتصاف بالحركة حال كون الجزء فى مجموع الجزئين بانتفاء الاتصاف بها حال كونه فى كل من الجزئين .

الى هنا تمت الحجة على القائل بتركب الجسم من الاجزاء لاتتجزى مطلقا من دون النظر الى تناهى الاجزاء وعدم تناهيها فالان يشرع فى ابطال تركب الجسم من الاجزاء لاتتناهى وهو القول الثانى من الاقوال الثلاثة فى الجزء والقول الثالث هو قول ذى مقراطيس ويأتى قريبا ، ولايخفى ان هذه الحجج والالزامات غير رادة لمذهبه اذهو لايقول بعدم التجزى مطلقا بل قائل بالتجزى وهما وهذه تبطل عدم التجزى مطلقا و بعبارة اخرى ان هذه لاتثبت الاالتجزى بحسب الوهم وهو قائل به .

قوله : فنقول كل جسم فانه متناه فى المقدار - لما يأتى فى المسألة الاولى من الفصل الثالث .

قوله : لم يلحق السريع البطىء - اى ابدا ولو تحركا ابدا الااذا يقف البطىء ويستمر السريع فى الحركة فيصل اليه .

قوله : بيان الشرطية ان البطىء اذاقطع مسافة الخ - توضيحه ان البطىء اذا قطع مسافة من مبدء تم تحرك السريع بعد زمان من ذالك المبدء فلاشبهة فى ان بينهما فى اول الامر مسافة فاذا قطع السريع جزء من المسافة قطع البطىء ايضا جزء اذلااقل من الجزء وهكذا فتلك المسافة التى كانت بينهما فى اول الامر تكون باقية بينهما ابدا فلايلحق السريع بالبطىء ابدا ، و اما اذا كانت الاجزاء متناهية فيقف البطىء عند تناهيها ثم يلحق به السريع فلايكون عدم اللحوق ابديا ، و بهذا البيان يظهر ان هذا الوجه من الابطال يختص بمذهب من يقول بعدم تناهى الاجزاء فلاوجه لما اورد الشارح القوشجى على المصنف من ان هذا الوجه لايختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا

اقول : فی هذا الوجه نظر اذ لا یلزم من ذالك عدم لحوق السریع بالبطیءِ اذ لا ینکر علی القول بالجزءِ ان السریع اذا قطع جزء من المسافة قطع البطیء ایضا جزءِ منها ، ولکن السریع یقطع جزءِ فی زمان اقصر من زمان یقطع فیه البطیءِ جزء فاذا قطع البطیء الف جزءِ مثلا فی ساعة قطع السریع الفی جزء فی ساعة اذا کانت سرعته ضعف سرعة البطیءِ مثلا فحینئذ یصل السریع الیه بعد ساعة من اول حرکته فیما اذا کان السریع تحرك بعد حرکة البطیءِ بساعة .

قوله : لانه لا یمکن قطعها الخ - الاولی فی تقریرها ان یقال : ان المتحرك علی مسافة انما یقطعها جزءِ بعد جزءِ لامتناع الطفرة فی المکان لما یأتی عن قریب فلو کانت مرکبة من اجزاء غیر متناهیة فالی متی سار علیها لم یصل الی منتهاها لعدم تناهیها فلا یمکنه ان یقطع مسافة من المسافات فی زمان متناه .

ثم الفرق بین هذا الوجه والوجه الثانی ان ذاك یحتاج الی فرض المتحرکین السریع والبطیءِ بخلاف هذا ، وان التالی الفاسد فی ذاك عدم لحوق السریع بالبطیء ابدا وفی هذا عدم قطع المسافة فی زمان متناه ، وان ذاك اخذ فیه زمان فاصل بین ابتداءِ الحرکتین وان هذا اخذ فیه نفس زمان الحرکة فلا وجه لقول الشارح العلامة رحمه الله : هذا قریب من الوجه الثانی ولا لقول الشارح القوشجی تبعا لصاحب المواقف: الاولی ان یجعل هذا وذاك وجها واحدا .

اقول : ان بطلان عدم تجزئة الجسم وان وصل فی الصغر الی ما وصل بالمعنی الذی ذهب الیه الفریقان الاولان بدیهی لا یحتاج الی مؤونة البرهنة والاستدلال . واطالة القوم الکلام فیه لکثرة المخالفین من المتکلمین والفلاسفة الاقدمین ، نعم ان امکن استحالة الجسم عن الطبیعة الجسمیة الی غیرها کما یستحیل عن الطبیعة النوعیة الی غیرها امکن ان یزول عنه قبوله للانقسام مطلقا ، ولکنه سلب بانتفاءِ الموضوع ولا نزاع فیه .

قول المصنف : والقسمة بانواعها الخ - اعلم ان قسمة الشیء المتکمم اما ان توجب انفصالا فیه اولا فالاولی هی القسمة الانفکاکیة المنقسمة الی القطع الذی

هو الانفصال بآلة نفاذة فی محل الانفصال كما فی اللحم بتنفيذ السكين فيه و الی الخرق الذی هو الانفصال بسبب جرّ طرفی الجسم باليد اوغيرها كما فی القميص اذاجرّ بقوة من طرفيه ويقال له القدّ والفتق ايضا والی الكسر الذی هو انفصال الجسم اليابس بتصادم جسم آخر وهوينقسم الی الفصم والقصم ، والثانية التی لاتوجب انفصالا فيه تنقسم الی القسمة العارضية والقسمة الفرضية والاولی هی انقسام الشیء بسبب عروض عارضين مختلفين متقررين فيه كالجسم المتلون بلونين كالتفاح الواحد المنقسم الی الاحمر والاصفر او غير متقررين فيه بل بالقياس الی غيره كالجسم الذی وقع الضوء علی بعضه اوحاذی بعضه جسما آخرا وماسّه فانه ينقسم الی المضیء و المظلم والی المحاذی و غير المحاذی و الی المماس و غير المماس والعارض ليس له قرار فيه وقديعبر عن وجود العارضين المختلفين بای من الوجهين بالسبب الحامل علی الانقسام ای الباعث عليه بخلاف القسمة الفرضية فانها ليس فيها سبب حامل عليه بل الوهم اوالعقل يفرض للشیء المتكمم طرفين ويقسمه باعتبارهما والقسمة الفرضية تنقسم الی الوهمية والعقلية و الوهمية هی انقسام المتكمم بسبب فرض الحد فيه كفرض النقطة فی الخط والخط فی السطح والسطح فی الجسم وفرض الان فی الزمان وفرض الحد فی الحركة والعقلية هی هذه بعد عجز الوهم عن فرض الحد والانقسام فی الشیء المتكمم لغاية صغره وقلته وليس المراد بهذه العقلية تلك التی تكون باعتبار اجزاء الماهية وانما سميت هذه بالعقلية لان العقل يحكم بانقسام المتكمم حكما ساريا فی جميع افراده من الصغير والكبير والمتناهی وغير المتناهی والمدرك بالوهم وغير المدرك به ، هذا ، وانی فی بعض هذه لم اقتف القوم فی اصطلاحهم وانما اردت بيان حقائق الاقسام ، وان كان القوم ايضا خالف بعضهم بعضا فی الاصطلاح .

ثم ان المصنف رحمه الله اراد ان يبطل بكلامه هذا مذهب ذی مقراطيس فاشار فی ردّه الی قاعدة حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد فان الانقسام بانواعه من الانفكاكی و غيره كمايجوز فی الجسم الكبير يجوز فی الجزء الصغير ايضاً ولووصل فی الصغر الی حد لايدركه الوهم لان طبيعة الجسم فی صغيره و كبيره واحدة

فالقسمة بانواعها تحدث اثنينية اى تجعل الجزء الواحد جزئين اثنين يساوى طباع كل واحد من هذين الجزئين طباع ذالك الجزء الواحد الذى هو مجموع هذين الجزئين فكما كان الانقسام جائزا بين ذالك الجزء الواحد و بين صاحبه الذى كان معه قبل الانقسام جسما اكبر كان جائزا فى نفس ذالك الجزء الواحد لان الطبيعة فى جميع الاجزاء واحدة فلامعنى لانقسام ماهوضعف الجزء و عدم انقسام الجزء فالانقسام الوهمى ملزوم للانقسام الانفكاكى و كون الملزوم من دون اللازم محال .

قوله : وامتناع الانفكاك لعارض الخ - دفع لدخل هوان قائلا لوقال : ان ذى مقراطيس قائل بامتناع انقسام الجزء انقساما انفكاكيا لتحقق مانع فيه عنه و ذالك المانع غير متحقق فيما هو اكبر من الجزء فاجاب عنه بان امتناع الانقسام الانفكاكى لمانع عارض كما فى الجزء من الصغر والصلابة و كما فى الفلك من الصورة المخالفة لهذه الصور على ما عليه الفلاسفة لايقتضى الامتناع الذاتى الذى هو ظاهر كلامه .

ان قلت : ان ظاهر كلامه على مانقل عنه الشيخ فى طبيعيات الشفاء ان الجزء لايتجزى لصغره وصلابته لالذاته ، قلت : ان القوم فهموا من كلامه ان الصغر والصلابة لازمان لاينفكان عن الجزء ، فيرد عليه ان لازم الطبيعة لايعقل تخلفه عن بعض افراده فلوكان الجزء جسما كما يقول به وكان لازمه الصغر والصلابة لم يعقل زوالهما عن غيره من الاجسام فالصغر والصلابة لوكانا للجزء لكانا عارضين يمكن زوالهما .

ثم ان المصنف والشارحين لم يتعرضوا لابطال مذهب الشهرستانى صريحا لانه بطل بابطال الجزء اذ مذهبه ان الجسم البسيط مع انه متصل واحد يتجزى حتى يصل الى جزء غير منقسم اصلا لاوهما ولاغيره فاذاثبت بطلان الجزء هكذا ثبت بطلان مذهبه ، ولكن يمكن حمل كلام المصنف فى ابطال مذهب ذى مقراطيس على ابطال مذهبه ايضاً لانه يقول ان الجزء جسم فمذهبه باطل من وجهين .

قوله : طباع ــ هذه اللفظة بكسر الاول قديستعمل جمعا للطبع وقديستعمل بمعنى الطبيعة وهنا على الثانى استعملت ، وفرق بعضهم بين الطباع والطبيعة بانه اعم

منها فانه يقال لمصدر الصفة الذاتية لكل شيء وانها تقال لمصدر الصفة الذاتية لشيء يصدر عنه الحركة والسكون من غير ارادة .

قول الشارح : ذی مقراطیس ـ قال القفطی فی اخبار العلماء : ذومقراطيس فيلسوف يونانی صاحب مقالة فی الفلسفة متصدر فی زمانه لافادة هذا الشان بارض يونان وقوله مذكور فی مدارس علومهم هناك وقد ذكره المترجمون ونقلوا اقاويله وهو القائل بانحلال الاجسام الی جزء لايتجزأ وله فی ذالك تآليف نقلها المترجمون الی السريانية ثم الی العربية ورسائل حسنة مهذبة وكان فی زمن سقراط وكان نسبه روميا اغريقيا كذا ذكر ابن جلجل .

اقول : ان ذی فی صدر اسم هذا الرجل ليس من الاسماء الستة ليعرب باعرابها كما يظهر من القفطی اذهو لفظ يونانی .

قوله : العوارض الاضافية اوالحقيقية ـ الاولی هی العوارض غير المتقررة فی الموضوع بل بالقياس والاضافة الی الغير ، والثانية هی المتقررة فيه من دون مدخلية الغير كمامرت امثلتها .

قوله : ولطبيعة الخارج عنه ـ ای لطبيعة الجزء الاخر غير هذا الذی هو مجموع الاثنين ، وفی بعض الشروح يكون فی المتن بعد قوله : طباع المجموع زيادة هی : وطباع الجزء الخارج الموافق له فی المهية .

قوله : لماتقدم فی ابطال مذهب ذی مقراطيس ـ هذا اشارة الی ماقلنامن امكان حمل كلام المصنف علی ابطال مذهب الشهرستانی ايضاً

المسالة السابعة

(فی نفی الهيولی بمعنی غير الجسم)

قول المصنف : ولايقتضی ذالك الخ ـ لاريب فی ان فی الاجسام اصلا جوهريا ثابتا باقيا فی جميع حالاتها من التغيرات الجوهرية والعرضية قابلا لطريان الاتصال والانفصال ولتوارد الصور النوعية البسيطة والمركبة وقدسمی ذالك بالهيولی

والمادة الاولى ومادة المواد ، وانما اختلفوا فی ان ذالك ماهو فذهب القائلون بالجزء بطوائفهم الثلاث الى ان ذالك هی الاجزاء تجتمع منها جملة فتتكون جسما ، وهذا المطلب باطل لبطلان اصله ، ولانه لو كان كذالك لماحلت الصور المختلفة النوعية فيها ولكانت الاجسام كلها حقيقة واحدة لان حصول صورة دون صورة فی المادة انما هو بحصول مزاج خاص و استعداد خاص فيها يستدعيان تلك الصورة النوعية الخاصة وحصول المزاج والاستعداد كذالك انما هو بتكاسر الاجزاء وتفاعلها على وجه خاص والتكاسر والتفاعل انما يحصلان بعد انحلال الاجزاء فلولا الانحلال لكانت الاجزاء باقية بحالها على هيئة الاجتماع فلاموجب لحلول الصور المختلفة فی المادة الواحدة . ولان الجزء من حيث هو جزء لامحالة يكون له تعين وهو اما تعين مائی اوارضی او ناری اوهوائی اوغيرها ممالاندری اسمه لوامكن والمادة لابد ان لايكون لها بنفسها تعين لتجتمع مع كل من التعينات المختلفة اذلايجتمع تعين مع تعين آخر كما ان الماء مثلا من حيث هو ماء لايمكن ان يقبل تعين الهواء فالقابل لتعين الهواء هو المادة التی حلت فيها الصورة المتعينة المائية .

وذهب افلاطون واتباعه وجماعة من المتكلمين وابوالبركات البغدادی وشيخ الاشراق والمصنف الى ان مادة المواد هی الحقيقة الجسمية المطلقة المتقومة بالابعاد الثلاثة الحال فيها الصور النوعية والجسم هو هذه الحقيقة وليست سوى هذه مادة للاجسام المختلفة .

وذهب ارسطاطاليس واتباعه وابونصر الفارابی والشيخ ابن سيناء و كثير من حكماء الاسلام الى ان مادة المواد هی جوهر هو محل للحقيقة الجسمية المطلقة والجسم هو مجموع المحل والحال ، والشارح العلامة ذكرهها برهانا لهم والمصنف ردّ مذهبهم بلزوم التسلسل اووجود مالايتناهی .

قول الشارح : ان الجسم البسيط لاجزء له - يعنی ان الجسم المطلق ليس مركبا من محل هو الهيولی وحال هو الصورة الجسمية كما ذهب اليه الشيخ وغيره بل هی حقيقة واحدة بسيطة هی محل لسائر الصور كما عليه المصنف و غيره .

قوله : ابوالبرکات‌البغدادی ــ قال القفطی فی اخبار العلماء : هبة‌الله بن ملکا ابوالبرکات الیهودی فی‌اکثر عمره المهتدی فی‌آخرامره اوحد الزمان‌طبیب فاضل عالم بعلوم الاوائل من یهود بغداد قریب العهد من زماننا کان فی‌وسط المائة السادسة وکان موفق المعالجة لطیف الاشارةوقف علی کتب‌المتقدمین والمتأخرین فی‌هذا الشأن واعتبرها واختبرها فلما صفت لدیه وانتهی‌امرهاالیه صنف فیها کتابا سماه المعتبراخلاه من النوع والریاضی واتی فیه بالمنطق‌والطبیعی والالاهی‌فجائت عبارته فصیحة ومقاصده فی ذالك الطریق صحیحة وهواحسن کتاب صنف فی‌هذا الشأن فی‌هذا الزمان ولما مرض احد السلاطین‌السلجوقیة استدعاء من‌مدینةالسلام و توجه نحوه ولاطفه الی ان برء فاعطاه العطایا الجمة من الاموال والمراکب والملابس والتحف وعاد الی العراق علی غایة مایکون من التجمل والغنی وسمع ان ابن‌افلح قدهجاه بقوله :

لنا طبیب یهودی حماقته ... اذا تکلم تبدوفیه من فیه

یتیه‌والکلب‌اعلی‌منه‌منزلة ... کانه بعدلم‌یخرج من‌التیه

فلما سمع ذالك علم انه لایجل بالنعمة التی انعمت علیه الا بالاسلام فقوی عزمه علی ذالك وتحقق ان له بنات کبارا وانهن لایدخلن معه فی الاسلام وانه متی مات لایرثنه فتضرع الی خلیفةوقته فی‌الانعام علیهن بمالایخلفه وان کن علی‌دینهن فوقع له بذالك ولماتحققه اظهراسلامه‌وجلس للتعلیم‌والمعالجة وقصده‌الناس‌وعاش عیشة هنیئة واخذ الناس عنه مما تعلمه جزءاً متوفرا قال لی بعض اهل الفضل ان اوحد الزمان اباالبرکات هذا کان جالسا فی‌مجلسه للاقراء وعلیه ثوب اطلس‌مثمن احمراللون من خلع السلجوقی اذدخل علیه رجل من اوساط اهل بغداد وشکاالیه سعالا ادرکه وقدطالت مدته ولم‌ینجع فیه دواء فامره بالقعود فقال له اذا سعلت و قطعت شیئا فلاتتفله حتی اقول لك ماتصنع فقعد ساعة وقطع فاستدعاه‌الیه وادخل یده فی کم ذالك الثوب الاطلس وقال له اتفل فیه فتوقف خشیة علی‌موضع یده من الثوب فانتهره فتفل وضم اوحد الزمان یده علی مافیها من الثوب والتفلة واخذ

فيما الجماعة فيه من استفهام وافهام ساعة ثم فتح يده و نظر الثوب وموضع النفلة ساعة يقلبه ويتأمله ثم قال لبعض الحاضرين اقطع من هذه الشجرة نارنجة واحضرها وكان في داره شجرة نارنج حاملة ففعل الرجل المأمور ذالك فلما احضر النارنجة قال للرجل الشاكى كل هذه فقال له ايها الحكيم متى كلته مت فقال ان اردت العافية فقد وصفتها لك فشرع الرجل و اكل منها الى ان استنفدها فقال له امض وانظر مايكون في ليلتك فمضى الرجل ولما كان في اليوم الثاني حضر وهو متألم فقال ماجرى لك قال مانمت لكثرة ما نالنى من السعال فقال لاحد الجماعة احضر لى نارنجة من تلك الشجرة فاحضره اياها فقال للشاكى كلها ايضاً فقال اذا اكلتها مايبقى في الموت شك فقال كلها فهي الدواء فاكل الرجل ومضى فلما كان في اليوم الثالث جاء فسئله عن حاله فقال بت خيرمبيت ولم اسعل فقال له برئت ولله الحمد واياك واكل النارنج بعدها ان تأكل بعدها نارنجة اخرى يحصل لك مالايرجى لك برئه وامره بمايستعمل في المستقبل فلماقام من عنده سئله الجماعة عن السبب فقال اخذت تفلته في الثوب الاطلس الاحمر واحميتها في كفى ساعة و نظرت فيها هل بقي بعدماتشر بد الثوب مماتفل كالقشور والنخالة فلم اجده ولووجدته دلني على ان السعال قدقرح اما في الرئة اوفي الصدر و كلاهما صعب فلما لم اجد شيئا من ذالك علمت انه بلغم لزج زجاجى وقدلحج بقصبة الرئة وآلات التنفس فاردت جلائه من هناك و امرته بتناول النارنجة فلماعادالى ووجدشدة علمت انهاقدجلت وقطعت ماهناك ولم تستنفده فامرت بتناول الاخرى فجلت مابقى فنهيته عن استعمال الاخرى لئلايقرح الموضع بكثرة الجلاء فيقع فيما احترزنا منه فاستحسن الحاضرون ذالك من صناعته اللطيفة وكان الاطباء في وقته يسئلونه عن مسائل من الامراض فيجيب عنها بخطه فيسطرون ذالك عنه الى ان صار مؤلفا يتناقلونه بينهم وذكر ابن الزاغوني ان اسلام ابى البركات كان سببه انه كان في صحبة السلطان محمود ببلاد الجبال وولى محمود ولاية العراق وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر وكان لها مكرما محبامعظما واتفق ان مرضت وماتت فجزع جزعا شديدا فلما عاين ابوالبركات ذالك الجزع من محمود

خاف على نفسه من القتل اذهو الطبيب فاسلم طلبا لسلامة نفسه .

قوله : **ويستحيل ان يكون القابل هو الاتصال نفسه** - اى و يستحيل ان يكون القابل هو الجسم المطلق المتقوم بالاتصال اى الجوهر المتصل فى ذاته المسمى بالجسم المطلق .

المسألة الثامنة

(فى اثبات ان لكل جسم مكانا وشكلا)

قول الشارح : **فيكون ذالك البعض طبيعياً** - لان الجسم لو حل مكانا دون مكان بلااقتضاء من طبيعته لزم الترجح من غير مرجح والمرجح ليس عند تجرد الجسم عن كل العوارض اى القواسر الا الطبيعة .

قوله : **وهو الاستقامة** - لان الخط المستقيم هو اقصر الخطوط المفروضة بين نقطتين فاذا رجع على الاستقامة لكان على اقصر الخطوط واقرب الطرق وانما يرجع على الاستقامة لان مطلوب الطبيعة ليس الا الوصول بمكانها .

قوله : **ان تركب من جوهرين** - كالدخان المركب من الاجزاء الارضية و النارية .

قوله : **ان تساويا** - اى فى قوة الميل والجذب الى مكانهما الطبيعى .

قوله : **بينهما** - اى فى منتصف مكانى الجوهرين .

قوله : **و الا تفرقا** - اى وان لم يقف فى الوسط فلابد من الافتراق بينهما اذلايمكن ان يكونا مجتمعين فى غير الوسط لتساوى قوتهما فى الميل فلواتفق وجود المركب منهما فى غير الوسط فلابد من الانتقال الى الوسط اوالافتراق .

قوله: **وان تركب من ثلاثة** - كالبخار المركب من الاجزاء المائية و النارية والهوائية .

قوله : **والا لكان فى الوسط** - اى فى مكان يكون نسبة المركب فيه الى الامكنة الثلاثة متساوية ، والكلام فيه كالكلام فى المركب من جوهرين ، ولايخفى

ان التساوى فى قوة الميل والجذب غير ملازم للتساوى فى اجزاء البسائط.

قوله : وان تركب من اربعة - كالنبات والحيوان و غيرهما.

قوله : حصل فى الوسط - ان لم تحل فيه صورة سوى هيئة الاجتماع وحصوله فى الوسط لما ذكر فى المركب من جوهرين.

قوله : اوما اتفق وجوده فيه - ان حلت فيه صورة معدنية او نباتية اوحيوانية، ويقال لهذا المركب التام ولغيره الناقص، وهذه الصور الثلاث لاتحل الافى ماركب من العناصر الاربعة بعد التفاعل وحصول المزاج. وحاصل الكلام ان المركب مطلقا لو كان فيه جزء غالب فى الميل والجذب فمكانه مكان ذالك الجزء والافمكانه فى الوسط بحسب التناسب ان كان ثنائيا اوثلاثيا اورباعيا لم تحل فيه صورة من تلك الصور اوفيما وقع واتفق وجوده ان حلت فيه. هذا كله فى المكان الطبيعى و اما القسرى فلاضابط له بل هو تابع للقوة القاسرة فانه يمكن ان يقع كل من الاجسام البسيطة فى مكان الاخر بالقسر و كذا المركبات.

قوله : ولا استمرار للمعتدل - اى لابقاء للمركب من العناصر بالتساوى و كذا الحال فى المركبات الناقصة مطلقا، وفيه كلام يأتى فى آخر الفصل الثانى عند قول الشارح : فاعلم ان الامزجة تسعة.

قوله : على ما يأتى - فى المسألة الاولى من الفصل الثالث.

المسألة التاسعة

(فى تحقيق ماهية المكان)

قول المصنف : والمعقول من الاول البعد الخ - اعلم ان المكان على وزن المفعل فى الاصل اسم مكان من الكون و هو فى العرف مايستقر عليه اوفيه الجسم واطلاق المتمكن على الجسم الكائن فى المكان باعتبار استقراره و تمكنه عليه، و اما فى اصطلاح اهل المعقول فالاقوال المشهورة منهم ثلاثة : الاول ماذهب اليه ارسطاطاليس والمشاؤون وابونصر الفارابى والشيخ ابن سيناء وهو السطح الباطن من

الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى كالسطح الباطن من الكوز المماس لاطراف الماء والسطح الباطن من الفلك المماس للسطح المحدب من الفلك الذى تحته و كسطح الهواء المحيط بالاجسام الواقعة فيه المماس لظواهرها من الانسان والحيوان والاشجار والاحجار .

وفى قبال هذا القول قول بان المكان هو البعد الممتد من كل نقطة فى ذالك السطح المحيط الى مقابلتها فى جميع الاطراف بحيث يساوى هذا البعد الكمية السارية فى الجسم المتمكن ، وهذا القول ينشعب منه قولان : قول بان البعد الذى هو المكان امر موهوم غير موجود فى الخارج بل الوهم يفرضه كذالك و اليه ذهب المتكلمون ، وقول بانه امر موجود فيه واليه ذهب افلاطون والاشراقيون واختاره المصنف .

قول الشارح : افلاطون ـ قال ابن النديم فى الفهرست من كتاب فلوطرخس : افلاطون بن ارسطن ، ومعناه الفسيح ، وذكر ثاون ان اباه يقال له اسطون . و انه كان من اشراف اليونانيين . وكان فى قديم امره يميل الى الشعر فاخذ منه بحظ عظيم . ثم حضر مجلس سقراط فرآه يثلب الشعر فتركه ثم انتقل الى قول فيثاغورس فى الاشياء المعقولة ، و عاش فيما يقال احدى و ثمانين سنة ، و عنه اخذ ارسطاليس ، وخلفه بعد موته ، وقال اسحاق : انه اخذ عن بقراط ، وتوفى افلاطن فى السنة التى ولد فيها الاسكندر : وهى السنة الثالثة عشرة من ملك لاوخوس ، و خلفه ارسطاليس . وكان الملك فى ذالك الوقت بمقدونية فيلبس ابو الاسكندر ، من خط اسحق : عاش افلاطون ثمانين سنة . ما الفه من الكتب على ماذكر ثاون ورتبه: كتاب السياسة فسره حنين بن اسحق ، كتاب النواميس نقله حنين ونقله يحيى بن عدى . قال ثاون : وفلاطن يجعل كتبه اقوالا يحكيها عن قوم ، ويسمى ذالك الكتاب باسم المصنف له ، فمن ذالك : قول سماه تاجيس فى الفلسفة (اى كتاب سماه كذا) ثم عدّ كتبه المسماة باسماء الذين صنفها لهم بهذا النحو نحو ثمانية وثلاثين كتابا، ثم قال : قال اسحق الراهب : عرف فلاطن وشهر امره فى ايام ارطخشاشت المعروف

بالطویل الید . قال محمد بن اسحق : هذا الملك من الفرس ، ولامعاملة بینه و بین فلاطن وهو کستاسب الملك الذی خرج الیه زرادشت والله اعلم .

قول الشارح : والامارات المشهورة فی المکان من قولهم الخ — ای الامارات التی فی السنة الناس کافة العالمین منهم والجاهلین وهی اربع :

الاولی انهم یقولون ان الماء فی الکوز وان الطائر فی الهواء ، فاذا سئلوا عن تفسیر قولهم هذا یفسرونه بفطرتهم وبداهة عقولهم بان الماء فیما بین اطراف الکوز ، ولاریب انهم یریدون باطراف الکوز اطرافه الداخلة و مابین اطرافه الداخلة هو البعد الممتد فی داخله لاالسطح الباطن اذهو عین الاطراف لامابینها ، ولازم هذا ان یتداخل المکان و الکمیة الساریة فی المتمکن بخلاف القول بالسطح فانه لایلزم منه تداخل .

الثانیة انهم یقولون ان المکان والمتمکن متساویان فی المقدار ولاشبهة فی ان تساوی المقدار انما یقال ویقاس بین خط وخط آخر اوبین سطح وسطح آخر اوبین بعد سار فی جسم وبعد سار فی جسم آخر لابین خط وسطح اوسطح وبعدسار ، ولازم هذا ان یکبر کل من المکان والمتمکن بکبر الاخر ویصغر بصغره وان یستحیل حصول جسمین معا فیمایشغله احدهما ، وهذان اللازمان اعم لان القول بالسطح ملزومهما ایضاً .

الثالثة انهم یقولون ان المکان خلا من المتمکن وان المکان امتلی من المتمکن ولاشبهة فی ان الخلوّ والامتلاء انما یصح ان یقالا للفضاء لالاطراف الفضاء ، و لازم هذا امکان حرکة المتمکن حرکة اینیة فی امکنة متعددة فیما اذا کان الجسم المحیط به مایعا ، وهذا اللازم ایضا اعم لان الجسم المتحرك کما یتبدل علیه بعد بعد بعد کذالك یتبدل علیه سطح بعد سطح .

الرابعة انهم یقولون ان هذا الجسم هنا وذالك الجسم هنالك ، ولاشبهة فی ان هذه الاشارة انما هی الی المکان وصحة هذه الاشارة لاتتوقف علی ان یحیط جسم بالجسم المشار الی مکانه ، ولازم هذا ان یکون لکل جسم مکان بخلاف القول بالسطح

فانه يستلزم ان لايكون للجسم المحيط بجميع الاجسام مكان لانه ليس ورائهجسم لوجوب تناهي الاجسام ، هذا . وبهذا النحو الذى قررت عليه الامارات يظهران لاشيء منهاينطبق على القول بالسطح كماتوهم ، ومنشأالتوهم اخذاللازم مكان الملزوم فيما كان له لازم اعم .

قوله : انه مايتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه – هذا اشارة الى الامارة الاولى

قوله: ويساويه - هذا اشارة الى الامارة الثانية .

قوله : وما يوصف بالخلو والامتلاء - اشارة الى الامارةالثالثة ، ولميذكر الرابعة لكفاية الثلاث في المقصود ، ويحتمل بعيدا ان يكون قوله : و يستقر عليه اشارة الى الامارة الرابعه .

قول المصنف : واعلم ان البعد منه ملاق الخ – حاصله ان البعد الذى هو الكمية السارية في الجسم التى يعبر عنها بالجسم التعليمى الحال في الجسم الطبيعى ملاق ومقارن للمادة ، واما البعد الذى هو المكان هوجوهر مجردمفارق عن المادة يحل فيه الجسم ويتحد في الوضع والاشارة مع البعد العرضى الحال فى الجسم ، وهذا الجوهر شيء متوسط بين المجردالمحض والمادى المحض لان لهبعض خواص المادة وهو الوضع والاشارة ، وهذا جواب عن ايراد التداخل اللازم للامارةالاولى اذهو محال بالبرهان والاتفاق بان الممتنع هوتداخل البعد المادى مع مثله و اما تداخل البعد المجرد والمادى فليس بممتنع .

قول الشارح : فلوتشكك العقل – يعنى لوتشكك انسان في ان هذا البعد الذى بين اطراف الحاوى هل هو واحد او متعدد لزم السفسطة لان البديهة تشهد بانه واحد .

قوله : الملازمة لسطحها - يعنى للسطح الباطن من الفلك المحيط بها .

اقول : ان هؤلاء الخصوم ان ارادوا تعيين ما هو المفهوم لغة من لفظ المكان فقدمر انه مشتق من الكون فمعناه محل كون الجسم ، ولاشبهة فى ان محل كون

الجسم لیس الا الفضاء والبعد الذی شغله وملأه ذالك الجسم ، و ان ارادوا تعیین ما هو عند العرف فانهم یطلقون المكان علی اعم من ذالك كله اذیقولون : الماء فی الكوز ، زید فی الدار ، زید علی السطح ، السمك فی البحر ، السبع فی رأس الجبل ، الشمس فی المشرق ، اوتحت الارض ، القمر فی المغرب اوفوق الرأس ، الاصبع فی الخاتم ، الید فی الكم ، القدر علی الاثافی وغیرذالك ویریدون المكان بمدخول الجار فی جمیع هذه الامثلة من دون التفات الی تلك الامارات و تلك الخصومات والمشاجرات ، وان ارادوا الاصطلاح فلكل قوم ان یصطلحوا بینهم علی مایرونه صالحا لمقصدهم ولامشاحة فی الاصطلاح ، ولكن المتكلمین علی مزلق فی هذا الامر لان مذهبهم عدم المكان فی الخارج ووجوده فیه مبرهن بل بدیهی ، و اثبات وجود جوهر مجرد یحل فیه الجسم من الاشراقیین دونه خرط القتاد مع انه یستلزم ازدیاد جوهر سادس علی الجواهر الخمسة ، اللهم الا ان یبدلوا قولهم ویقولوا ان المكان هو الهیولی الاولی الحال فیها الصورة الجسمیة كما علیه قوم من الاقدمین ، وفی قبالهم قوم آخرون منهم علی ان المكان هو الصورة الجسمیة .

المسالة العاشرة

(فی امتناع الخلا)

قول الشارح: اختلف الناس الخ . قال الشارح القوشجی : القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلین بالبعد المجرد الموجود لم یجوزوا ان یخلو المكان عما یشغله وعلیه المصنف . والباقون منهم مع القائلین بالبعد الموهوم علی جوازه وهم اصحاب الخلا .

قوله : واستدل علیه بان الخلا الخ - توضیحه انا نفرض جسما متحركا بقوة معینة فی فرسخ من الخلا فی ساعة ثم نفرض ان ذالك الجسم بعینه مع تلك القوة بعینها یتحرك فی فرسخ من الملا من هواء اوماء اوغیرهما ولامحالة یقطع ذالك الفرسخ فی زمان اكثر من ساعة واحدة لان الملا معاوق مانع عن سرعته التی كانت

له فى الفرض الاول وليكن هذا الزمان ساعتين ثم نفرض انه بعينه بتلك القوة بعينها يتحرك فى فرسخ من ملا ارق قواما من الملا الاول بنسبة النصف و حيث يكون رقة القوام على نسبة النصف يكون نسبة الزمان ايضا على نسبة النصف لان قصر زمان الحركة وطوله منوطان برقة قوام مايتحرك فيه وغلظه مع وحدة المتحرك والقوة فكلما كان القوام ارق كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وكلماكان اغلظ كانت الحركة ابطأ والزمان اطول ان كانت المسافة فى الحالين واحدة كما هو مفروض المثال ، وعلى هذا فزمان حركة ذالك الجسم فى القوام الارق يكون نصف زمان حركته فى القوام الاغلظ اذ نسبة القوام على النصف و نسبة المعاوقة تابعة لنسبة القوام ونسبة الزمان تابعة لنسبة المعاوقة ونصف ذالك الزمان هو ساعة واحدة فيلزم ان يكون زمان حركته فى الخلا مساويا لزمان حركته فى الملا الارق وهو باطل بالضرورة للزوم تساوى وجود الملأ الارق وعدمه .

وبهذا البرهان يثبت امتناع الحركة فى الخلأ ويلزمه امتناع المكان الخالى عن الشاغل اذ قدمر فى المسألة السابقة ان لازم الامارة الثالثة للمكان امكان حركة الجسم فيه فمالم يمكن فيه الحركة فهو لم يمكن ان يكون المكان فمافرضناه مكانا خاليا ليس بمكان اصلا وهذا خلف لزم من فرض الخلأ لان فرضه يستلزم ان يكون المكان لامكانا ، ومن هذا ظهر ان الخلأ الذى استدل على امتناعه هو خلا المكان وهو فى داخل العالم الجسمانى لاخلا اللامكان و هو الخلا المطلق الذى يتصور فيماوراء عالم الاجسام اذ هناك ليس ملا من الجسم فيكون لامحالة خلا ، واما قولهم ان ماوراء العالم الجسمانى لاملا ولاخلا فالمراد به ان هناك ليس جسم ليتحقق مكان حتى يكون خاليا اوممتليا فهناك لاجسم فلامكان فلا ملأ مكانى ولاخلأ مكانى .

المسألة الحادية عشرة

(فى البحث عن الجهة)

قول المصنف ، وليست منقسمة ـ يعنى ليست منقسمة اصلا ان كان الامتداد

المشار به خطا لان نهاية الخط نقطة وهی لاتنقسم اصلا ، واما ان كان الامتداد المشار به سطحا فكان نهايته خطا وهو لاينقسم باعتبار هذا الامتداد واما باعتبار امتداد نفسه فمنقسم ، وكذا ان كان الامتداد المشار به جسما فانه ينتهی الی السطح و هو غير منقسم من طرف الاشارة واما من الطرفين الاخرين فمنقسم ، وبعبارة اخصر ان الجهة طرف والطرف لايعقل انقسامه من حيث هو طرف ، واما من حيث نفسه فيمكن انقسامه لو كان خطا اوسطحا .

قوله : للحصول فيها ـ جواب دخل مقدر هو انا لانسلم ان يكون كل ما قصد بالحركة موجودا حتی تكون الحركة للحصول فيها لان البياض الذی يتحرك الجسم اليه من السواد اوبالعكس مثلا معدوم ، وتقريب الجواب : ان كل ما تكون الحركة للحصول فيه كالجهة فهو موجود ، واما حركة الجسم الی البياض ليست للحصول فيه بل لتحصيله .



الفصل الثانی

(فی احکام الاجسام)

قول الشارح : لما فرغ من البحث الخ - ان المصنف ذکر فی الفصل الاول اقسام الجوهر واحکامه من حیث هو جوهر من دون النظر الی نوع خاص منه وذکر احکام العرض کذالك وذکر حقیقة الجسم المطلق و بعض احکامه کالمکان و غیره من دون النظر الی نوع خاص منه ایضاً ، وسیأتی ذکر بقیة احکام مطلق الجسم فی الفصل الثالث ، وفی هذا الفصل ذکر انواع الجسم واحکامها ، وفی الفصل الرابع ذکر الجواهر المجردة من العقل و النفس و احکامها وذکر القوی البدنیة من النباتیة والحیوانیة ، وفی الفصل الخامس ذکر اقسام العرض واحکامها وبتمام هذا الفصل یتم المقصد الثانی .

المسالة الاولی

(فی البحث عن الاجسام الفلکیة)

قول الشارح : اما الکلیة - المراد بالفلك الکلی الفلك الشامل لافلاك اخر صغیرة لا الکلی المذکور فی المنطق ، . والفلك فی اللغة یأتی مصدرا بمعنی الدوران ویأتی اسما جامدا بمعنی الجسم المستدیر یدور اولا یدور ، و فی الاصطلاح جسم سماوی مستدیر متحرك علی الاستدارة له سطحان خارجی محدب و داخلی مقعر محیط بجسم آخر فلکا کان او کرة .

قوله : من هذه الافلاك السبعة - ای ماعدا الفلك الاطلس و فلك الثوابت فان کلا منهما متصل واحد لا اجزاء له ، واما غیرهما فیتجزی و ینقسم الی اجزاء کل جزء فلك صغیر جزئی ، و کل من هذه السبعة یختص بواحد من السیارات السبعة.

قوله : يقتضيه اختلاف حركات الخ - يعنى ان الراصدين رأوا لكل سيارة حركات مختلفة من الطول والعرض و غيرهما فاثبتوا لكل حركة متحركا ، مثلا رأوا للقمر فى خلال مدة حركات مختلفة فاثبتوا لفلكه الكلى اجزاء هى افلاك جزئية واسندوا كل حركة الى فلك جزئى بالمناسبة ، وتفصيل ذالك كله مسطور فى كتب الهيئة ، وانما اثبتوا لكل حركة متحركا لان الجسم الواحد لايمكن ان يتحرك حركتين مستقلتين مختلفتين من حيث الجهة الا ان يتخلل بينهما سكون وقدثبت فى محله ان السكون غير جائز على الافلاك ، هذا ، والضمير المنصوب فى يقتضيه يرجع الى الانفصال ، والاحسن ان يؤتى بالمفرد المؤنث ليرجع الى اجسام كثيرة .

قوله : فلكاممثلا - سمى به لتمثله وتشبهه بفلك البروج فى القطبين والمنطقة.

قوله : واثبتوا ايضاً فلكا - اى لكل كوكب .

قوله : عن مركز العالم الارض - الارض بدل عن العالم بحسب النسخة واياً منهما كان الواقع كان صحيحا لان مركز العالم الجسمانى بكليته هومركز الارض ، فان شئت فقل مركز العالم وان شئت فقل مركز الارض .

قوله : ينفصل عن الممثل او المائل - يعنى ينفصل عن الممثل فى غير فلك القمر وعن المائل فيه ، وانفصاله عنه بكونه فى ثخن الممثل اوالمائل بحيث انفصل كل منهما الى جزئين ومع الخارج المركز يصير المجموع ثلاثة اجزاء : الفلك الخارج المركز الذى يسمى ايضا بالحامل لحمله تدوير الكوكب ، والجزء المحيط به الذى يسمى بالمتمم الحاوى ، والجزء المحاط له الذى يسمى بالمتمم المحوى ، والممثل يطلق على مجموع المتممين وقديطلق على مجموع الثلاثة وقديطلق على المتمم الحاوى فقط الا فى القمر فان ممثله جسم متوازى السطحين محيط بالمائل ولايسمى متمما المائل ممثلا .

قوله : يتماس محدباهماومقعراهماالخ - يعنى ليس الخارج المركز فى ثخن الممثل بحيث يكون كل من المتممين متوازى السطحين بل مائل الى جانب

بحيث وصل نقطة من محد به بنقطة من محدب الممثل فتماس محدباهما على نقطة مشتركة بينهما تسمى اوجا ووصل نقطة من مقعره بنقطة من مقعر الممثل فتماس مقعرا هما على نقطة مشتركة بينهما تسمى حضيضا ، وكذا الخارج المركز في المائل.

قوله: اربعة وعشرون فلكا - اعلم ان مجموع الافلاك التسعة الكلية مع قطع النظر عن كواكبها اثنان وثلاثون جزءاً : الفلك الاطلس و فلك الثوابت جزءان وفلك زحل له اربعة اجزاء : الفلك الخارج المركز والمتممان وفلك التدوير الذى هو فى ثخن الخارج المركز لامثل الخارج المركز فيما بين المتممين بل فى جانب منه بحيث يماس بنقطتين متقابلتين من سطحه المحدب سطحي الخارج المركز وهو محل الكوكب وهو فيه ، وفلك المشترى والمريخ والزهرة امثال زحل بعينه فهذه مع اجزاء فلك الشمس احد وعشرون جزءاً لان له ثلاثة اجزاء اذ ليس لها تدوير بل ملات بتمام جرمها مكان التدوير ، و فلك عطارد له ستة اجزاء اذ هو كزحل الا ان خارج مركزه ايضاً كنفس الممثل مشتمل على خارج مركز آخر يسمى الاول بالمدير لادارته الثانى و الثانى بالحامل لحمله تدوير الكوكب ، و فلك القمر له خمسة اجزاء اذ مائل القمر كزحل وعليه جسم آخر كالقشر الضخم هو يسمى وحده بالممثل فهذه اثنان وثلاثون جزءاً ، و لكنهم عدوا الافلاك كلها اربعة وعشرين فلكا لانهم لم يحسبوا كلا من المتممين فلكا بل عدوا فى غير عطارد كليهما فلكا واحدا وفيه الخارج المركز اثنان والاجزاء الثلاثة الباقية غير التدوير فلك واحد فينقص من الاثنين والثلاثين ثمانية اجزاء : جزء ان من عطارد و ستة اجزاء من سائر الستة فيبقى اربعة وعشرون

وبوجه آخر : الافلاك الكلية تسعة و الخارجة المراكز ثمانية والتداوير ستة ولفلك القمر فلك آخر هو قشره المسمى بالممثل ، فللقمر اربعة افلاك : الممثل المحيط بالمائل والمائل الشامل على الخارج المركز والخارج المركز الحامل للتدوير والتدوير ، والشارح القوشجي اشتبه وعدّ له خمسة افلاك : التدوير والخارج المركز والمائل والممثل والفلك الكلي و غفل ان الفلك الكلي ليس الا تلك

الاربعة لان اجزائه خمسة والمتممان من الفلك المائل لايعد ان فلكين بل واحدا ، ثم اعترض على المصنف بان الافلاك خمسة و عشرون لا اربعة و عشرون ، و هذا منه عجيب .

قوله : وتشتمل سبعة افلاك منها على خمسة كواكب متحيرة - و على الشمس والقمر ، وانما قيل لماعداهما متحيرة لتحيرها فى سيرها اذقدترى تجرى على مسيرها وقدترى واقفة وقدترى ترجع فى مسيرها الى الوراء ، والحالة الأولى تسمى بالاستقامة والثانية بالاقامة والثالثة بالرجوع ، وقدذكر فى الهيئة سرذالك .

قوله : وقول بعضهم ان ابعد الخ - اى قول بعضهم : ان بعدالسطح المحدب لكل فلك كلى من مركز العالم الذى هو مركز الارض كبعد السطح المقعر لفلك كلى فوقه لعدم الفاصلة بين السطحين باطل اى منقوض بفلك القمر لان بين سطحه المحدب وسطح عطارد المقعر جسم فاصل هوممثل القمر الذى يسمى بالجوزهر .

اقول : هذا النقض غير وارد لان هذا القائل يقول : ان ممثل القمر جزء من فلكه الكلى ومحدبه مماس لمقعر عطارد اذمراده بكل سافل كل فلك كلى سافل ، مع ان الممثل المسمى بجوزهر القمر لوعدّ فلكا مستقلا لتم هذا الكلام ، وهذا من الشارح العلامة عجيب .

قول المصنف : والكل بسائط - اى كل الافلاك باجزائها وكواكبها بسائط بمعنى عدم تركبها من الاجسام المختلفة الطبايع .

قوله : الكيفيات الفعلية والانفعالية - هذه الكيفيات الاربع كل منها منشأ للفعل والانفعال كما يأتى بيانه فى المسألة الثالثة الا ان الفعل فى الحرارة والبرودة اظهر فسميت كل منهما بالفعلية والانفعال فى الرطوبة واليبوسة اظهر فسميت كل منهما بالانفعالية .

قول الشارح : وماينسب اليهما - سيأتى بيان ماينسب الى هذه الكيفيات فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف فى الفصل الخامس .

قوله : ان الهواء العالى ابرد الخ - مع انه لوكانت فى السماويات حرارة

لزم ان یکون العالی من الهواء احر لقربه منها

قوله : ولان الرطوبة اذامنعت الخ - ای الرطوبة بمعنی الرقة و اللطافة اذامنعت عن کمال الحرارة کانت طبیعة الهواء الذی هو حار و رقیق تقتضی امرین متنافیين لان منع احد الامرين للاخر ليس الالتنافی بينهما .

قوله : وهومنقوض بالقمر _ لان له لونا وماله لون ليس بشفاف .

المسالة الثانية

(فی البحث عن العناصر البسيطة)

قول المصنف كرة النار الخ - اصطلحوا على تسمية السماويات بالافلاك و على مادون فلك القمر بالكرات ، والكرة فی اللغة جسم مستدير يلعب به الصبيان ، والعرف يطلقونها على كل جسم مستدير

قول الشارح : الازدواجات الممكنة الثنائية - لان الازدواج الثلاثی اواكثر محال للزوم اجتماع الضدين لان الحرارة والبرودة ضدان وكذا الرطوبة واليبوسة ، واما الازدواج الثنائی فممكن بل يظهر من كلام الشارح العلامة آنفا وجوبه بحسب الاستقراء .

قوله : الموضوع للحرارة واليبوسة الخ - اعلم انههنا اشكالاوهو ان الرطوبة ان كانت بمعنی الرقة واللطافة فالنار ايضاً رطبة لايابسة بل اشد رطوبة من غيرها وان كانت بمعنی البلة فالهواء ليس برطب بل يابس ، واماالماء فبكل من المعنيين رطب والارض بكل من مقابليهما ای الجمود والجفاف يابسة .

قوله : وقدعلمت الخ - فی المسألة الثامنة من الفصل الاول .

قوله : ينطبق بعضها على بعض - ای ليست مخلوطة ولامنفصلة بل بعضها محيط ببعض طبقا عن طبق .

قوله : لبساطتها _ تعليل لكريتها .

قوله : ولان خسوف القمر الخ _ توضيحه ان الربع المسكون من الارض

له طول هوالمسافة من المغرب الى المشرق و هو نصف الدائرة الذی ینقسم علی اصطلاح الریاضیین الی مائة وثمانین درجه وله عرض هوالمسافة من القطب الشمالی الی خط الاستواء وهوربع الدائرة الذی ینقسم الی تسعین درجة ، وكل بلدفی الربع المسكون له طول هو بعده عن المغرب وعرض هو بعده عن خط الاستواء ، فكل بلد مع بلد آخر اما متفقان فی العرض وهو اذاوقعا علی خط واحد طولی ، و اما متفقان فی الطول وهواذاوقعا علی خط واحد عرضی ، واما مختلفان فيهما و هو اذا لم یقعا علی خط مشترك لافی الطول ولافی العرض ، واما اتفاقهما فی الطول والعرض معا فغیرمعقول الا بالمسامحة لانه یقتضی اتحادهما ، فالبلدالمخالف للاخر فی الطول هو ما وقع علی خط عرضی غیرماوقع علیه الاخر سواءكان عرضهما واحدااومختلفا ، ولازم الاختلاف فی الطول ان یكون احدهما اقرب الی المغرب من الاخر و الاخر اقرب الی المشرق منه وان تطلع الشمس والقمر و سائر الكواكب للاقرب الی المشرق قبل ان یطلعن للابعد اليه اذاكانت الارض كریة محدودبة لان حدبة الارض مانعة عن رؤیة الا بعد لها حین یراها الاقرب فی افقه بخلاف ما اذا كانت مسطحة مستویة فان طلوعها حینئذ یكون لجمیع الساكنین فوق الارض ای الساكنین فی سطح واحد فی وقت واحد ، وكذا غروبها للاقرب الی المشرق یكون قبل غروبها للابعد اليه اذاكانت الارض كذالك بخلاف مااذاكانت مسطحة مستویة ،

ثم ان خسوف القمر انما هو بحیلولة الارض بينه وبین الشمس والحیلولة انما تكون اذاكان القمر فی حال المقابلة للشمس وهوحال ان یكون البعد بينهما بمقدار نصف الدائرة بان یكون الشمس مثلا فی المشرق و القمر فی المغرب اوبالعكس اویكون احدهما فوق الرأس والاخر تحت القدم و لایكون بينهما بعد بحسب الشمال والجنوب .

اذا تبین هذا فالارض اذالم تكن كریة محدودبة بل كانت مسطحة مستویة لكان الخسوف المرئی فی بلد فی وقت معین مرئیا فی جمیع البلاد المخالفة له فی الطول فی ذالك الوقت اذاكانت فی السطح الذی یكون ذالك البلد فيه لاستواء سطح الارض

والتالی باطل بالحس والتجربة .

ولایخفی ان هذا الدلیل ینفی کون الارض ذات سطوح متعددة ، ولایثبت کونها کریة ، اذلوادعی احد انها بیضیة فله ان یقیم هذا الدلیل .

قوله : والسائر علی خط الخ ـ هذا دلیل ثان علی کریة الارض و یرد علیه مایرد علی الاول .

قوله : والبعد بینه و بین القلة الخ ـ یعنی والحال ان البعد بین راکب البحر و بین رأس الجبل بالخط المستقیم اکثر من البعد بینه و بین اسفله بالخط المستقیم وذالك لان الضلع الثالث من المثلث القائم الزاویة اطول من کل واحد من الضلعین المکتنفین بالزاویة القائمة کمابین فی محله .

قوله : من مزاوجات الکیفیات الخ ـ ای من الازدواجات الثنائیة التی لااقل منها ولااکثر لمامر من ان العنصر اما حار ویابس اوحار و رطب اوبارد و یابس اوبارد ورطب .

قوله : عندالحاح النفخ الخ ـ کمایضع الحداد الفحم فی الکور وینفخ علیه بالکیر شدیدا فاذن یشتعل الفحم من دون تقریب نارمنه .

قوله : اجسادا صلبة حجریة ـ کالملح والزاج وهذه الامثلة للانقلاب الی الملاصق واما الانقلاب الی غیر الملاصق بواسطة اوواسطتین یعلم بالقیاس علیه

قوله : هی الفلك الاثیر ـ الاثیر فی اللغة المؤثر والمختار علی صیغة المفعول، وفی الاصطلاح هوالجسم الفلکی ، ویطلق علی کرة النار ایضاً اشرافتهما التی توجب اختیارهما وتقدمهما علی سائر العناصر للبحث ، اما شرافة النار فلکثرة فوائدها ومنافعها ، واما شرافة الافلاك فلانها آباء والعناصر امهات ولانها احیاء ، ناطقون ، مظاهر للعقول الکلیة واما کن للروحانیین والمقربین ، عاشقون لجمال الحق الاول ، دائرون علی الدوام حباوولها ، کذا قیل فی وجه التسمیة .

قوله : فقالوا ان کل جزء من الفلك الخ ـ مرادهم به ان السطح المقعر من فلك القمر مکان للسطح المحدب من کرة النار بحیث یکون السطحان ملتصقان

لايزلق احدهما عن الاخر فعبروا عن هذا الالتصاق بان كل جزء مفروض من مقعر الفلك مكان لجزء مفروض من محدب الكرة بمعنى ان مكان هذا الجزء لايتبدل لعدم الزلق وهذا لايستدعى اختلاف اجزاء الفلك فى شيء اصلا. فحال كرة النار بالنسبة الى فلك القمر كحال الكوكب بالنسبة الى فلك التدوير على قول من لايرى للكوكب حركة بنفسه ، فلايتوجه مااورده اخيرا بقوله : مع ان الفلك بسيط لاجزء له ولوفرض الخ ، لان هذه التجزية فى سطحه المقعر بحسب الفرض ولاتنافى بساطته ولاتستلزم اختلاف الاجزاء فى شيء .

قوله : كالساكن فى السفينة ـ وجه الشبه ان الحامل والمحمول فى المثال والممثل له فى حكم شيء واحد .

قوله : لان الشهب لاتتحرك الى جهة واحدة الخ ـ هذا الاشكال غير وارد لان الحركات المختلفة لعلها تكون لنفس الشهب لاتبعا لكرة النار لانها على ماقالوا ادخنة متراكمة تتصاعد وتصل الى كره النار وتحترق بها ومن الممكن ان يتوجه احتراق كل منها الى جهة

قوله : والالزم حركة كرة الهواء الخ ـ هذا النقض غير متوجه اذ من الممكن ان يكون فى غير كرة النار مانع اوفيها شرط لم يكن فى غيرها

قوله : المجاور للارض الخ ـ اى الطبقة الاولى هى الهواء المجاور للارض

قوله : المتسخن لمجاورة الارض ـ لان الارض تتسخن بسبب شعاع الشمس المنعكس والهواء المجاور لها يصير متسخنا لذالك

قوله : المتشعشع بشعاع النير ـ اى المتنور بشعاع الشمس المنعكس لان الشعاع اذا نفذ ولم ينعكس بوصوله الى كثيف لم يؤثر حرارة ولاضياءاً.

قوله : وهى بخارية حارة ـ اى الطبقة الاولى سميت بالبخارية الحارة .

قوله : بخلاف التراب المتاثر عنه سريعا ـ هكذا فى النسخ وهو غلط من القلم ، والصحيح التراب المتناثر اى التراب الذى ينفصل ويتناثر عن العضو سريعا

قوله : انه محيط باكثر الارض ـ انما قال باكثر الارض مع ان المصنف قال

بثلاثة ارباع الارض اشارة الى ان ثلاثة ارباع تقريبية لاتحقيقية .

قوله : متعادلة - اى فى الكمية والمقدار .

قوله : والا لاستحال الاضعف - اى يضمحل و ينتفى لصغره و قلته ، و هذا حكم لابه علم ولاظن

قوله : والا فاما ان يكون فوق الارض الخ - اى وان لم يكن كرة الماء هذا البحر المشاهد المحيط بثلاثة ارباع الارض فاما ان تكون فوقها اوتحتها والتالى باطل بقسميه .

قوله : و الا لكان اصغر من الارض - اى وان لم يكن التالى باطلا بقسميه و كانت كرة الماء اماتحت الارض واما فوقها غير هذا البحر المشاهد المحيط لكانت اصغر من الارض واضعف ولزم استحالته وعدم عنصره .

قوله : فان كانت بسيطة فالمطلوب الخ - اى فان كانت الارض غير ممتزجة بغيرها من المركبات الفاسدة كاصول الاشجار وغيرها فهو المطلوب وان كانت ممتزجة فلابد ان تكون شفافة لغلبة الاجزاء الارضية كثيرا و ليست بشفافة لانها مرئية ، واجيب بان الرؤية لاتنافى الشفوف لان الزجاجة مرئية شفافة .

قوله : ثم نقضوا كبرى ذالك بالقمر - يعنى نقضوا قول خصمهم : ان الارض بسيطة و كل بسيط شفاف بالقمر فانه بسيط و ليس بشفاف لكونه ملونا : واجيب بان اللون لاينافى شفوفا كالماء والزجاجة .

المسالة الثالثة

(فى البحث عن المركبات)

قول الشارح : وبدء من ذالك بالبحث عن بسائطها - حيث قال : فهذه الاربعة اسطقساتها ، والمركبات تتكون منها .

قوله : هى اجزاء العالم - اى اجزاء العالم الكائن الفاسد وهو مادون القمر من الاجسام والاعراض

قوله : من المعادن و النباتات ـ وغيرها من الحيوانات والمركبات الناقصة المسماة بكائنات الجو من الابخرة و الادخنة والسحاب والرعد و البرق و الصاعقة والهالة وقوس قزح وغيرها ، وفی الحديث : لاتقولوا قوس قزح فان قزح (علی وزان عمر) اسم شيطان ولكن قولوا قوس الله .

قوله : تسمی اسطقسات ـ وتسمی عناصر من حيث ان المركب ينحل اليها ، واصول الكون والفساد من حيث ان كلا منها ينقلب الی الاخر .

قوله : انكساغورس - قال القفطی فی اخبار العلماء : انكساغورس اليونانی حكيم مشهور مذكور كان قبل ارسطوطاليس و عاصره و هو من مشاهير الفلاسفة ومذكوريهم وله مقالات منقولة فی مدارس التعليم .

وقال الحكيم السبزواری رحمه الله فی تعليقته علی الاسفار : نقل عن انكساغورس ان اصل العالم الذی ابدعه المبدء الاول هو الخليط .

قول المصنف : وتفعل الكيفية فی المادة الخ - اعلم ان كلا من هذه العناصر الاربعة له مادة وصورة و كيفية ولاريب انه عند التركيب يفعل فی الباقية و ينفعل عنها ولايمكن ان يكون فاعلا من حيث هو منفعل لما مر فی المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول من امتناع اتحاد الفاعل والقابل ، فالاحتمالات المتصورة علی ماهم عليه من ان الفاعل احدی الثلاث ای المادة والصورة والكيفية و كذا المنفعل ستة من كون كل واحدة منها فاعلة واحدی الباقيتين منفعلة ، واما كون المادة فاعلة فغير ممكن لانها ليس لها فعلية ليكون لها شأن التأثير فهی المنفعلة لامحالة لان لها شأنا فی المقام فالفاعل اما الصورة اوالكيفية و كونه الصورة ينتقض بما اورده الشارح العلامة فالفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة .

قوله : متشابهة فی الكل متوسطة ـ معنی التشابه ان الكيفية الحاصلة من تفاعل الاربعة فی كل جزء من اجزاء المركب تساوی الحاصلة فی سائر الاجزاء فی الحقيقة النوعية والاختلاف انما هو من حيث المحل حتی ان الجزء الناری الذی كان قبل التركيب فی غاية الحرارة كالجزء المائی فی الحرارة والبرودة واليبوسة

والرطوبة ؛ ومعنى التوسط ان كل جزء منها متوسط في الكيفية بين الكيفيتين المتضادتين بمعنى انه يستسخن بالقياس الى البارد المحض ويستبرد بالقياس الى الحار المحض ويسترطب بالقياس الى اليابس المحض ويستيبس بالقياس الى الرطب المحض .

قول الشارح : وفعل كل منهما في الاخر ـ اى فعل كل من الحار الذى هو النار والهواء والبارد الذى هو الماء والارض في الاخر وفعل كل من الرطب الذى هو الهواء والماء واليابس الذى هو النار والارض في الاخر ، فلا يتوهم ان مراده ان الفعل والانفعال انما هما بين اثنين اثنين لان كلا من العناصر الاربعة يفعل في الباقية وينفعل عنها اذ لولا ذالك لماحصلت الكيفية المتشابهة ، و في بعض النسخ : وفعل كل منها في الاخر لكنه لايناسب قوله : اذا اجتمعا .

قوله ويلزم من الاول الخ ـ لو فرضنا الفاعل والمنفعل في كل من العناصر الاربعة شيئا واحدا .

قوله : وفيه نظر لان المادة الخ ـ توضيحه ان مادة الماء الحار المنفعلة لاتنفعل ولاتستحيل ولاتنكسر في ذاتها لان المادة لاتتغير ولاتستحيل عن كونها مادة اذ هي باقية بحالها اولا وآخرا بل انما تنفعل في الكيفية الفاعلة التى هي الحرارة الفاعلة في مادة الماء البارد مثلا بمعنى ان الحرارة تستحيل من الشدة الى الضعف و تنكسر سورتها وحدّتها وكذا الحال في مادة الماء البارد ، فاذا كان الامر كذالك فالفاعل والمنفعل في الحقيقة والواقع هما الحرارة والبرودة اذ هما تكسر كل منهما الاخرى وتنكسر منها ، فاذن هما اذا تفاعلتا في آن واحد يلزم ان يكون الشيء الواحد غالبا ومغلوبا دفعة واحدة بالنسبة الى شيء واحد لان كلامنهما غالبة ومغلوبة بالنسبة الى الاخرى وهو محال لان الغالبية تستلزم شدة الحرارة والمغلوبية تستلزم ضعفها وكون الحرارة الواحدة في زمان واحد شديدة وضعيفة اجتماع المنقيضين لان الشدة حيثية الوجود والضعف حيثية العدم ، و اذا فعلت احداهما قبل الاخرى ثم فعلت الاخرى يصير الغالبة مغلوبة والمغلوبة غالبة وهو محال ايضاً لانه يستلزم الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير سبب

فائدة وزيادة توضيح وتحقيق - ان الانفعال قديستعمل بمعنى قبول الاثر كمايقال انفعل منه ای قبل منه الاثر ويقال له التأثر وفی قباله الفعل والتأثير بمعنى صدور الاثر من الفاعل وايصاله الى القابل ، ولاشبهة ان الانفعال بهذا المعنى غير الفعل اذهما معنيان متقابلان متضائفان احدهما عنوان ينتزع من الفاعل و الاخر من القابل ، وقديستعمل بمعنى انكسار سورة الشیء فی صفة واستحالته من مرتبة قوية لتلك الصفة الى مرتبة ضعيفة لها و هذا المعنى لايضايفه الفعل بل للشیء المنفعل بهذا المعنى اضافة الى ضده المقاوم الذی تنكسر سورته بسببه وبالعكس كالماء الحار والماء البارد اذا اختلطا وهی اضافة التكاسر وبهذا المعنى استعمله الشارح العلامة فی اعتراضه على المصنف ، و قديستعمل بمعنى الاثر الذی يقال له الفعل بالقياس الى الفاعل والانفعال بالقياس الى المنفعل كمايقال له المفعول والمقبول بالاعتبارين فان الاثر له اضافتان الى الطرفين ، والنزاع فی ان الفعل والانفعال واحدا واثنان نشأ من الخلط بين المعنى الاول والثالث والا فلفظی .

اذاعرفت هذا فالمادة انما تنفعل بالمعنى الاول فی نفسها لا فی غيرها بمعنى انها تقبل الكيفيتين المتضادتين .

ان قلت : قبولها لهمايستلزم اجتماع الضدين ، قلت : انهما بعد التكاسر لاتبقيان متضادتين بل تنقلبان الى كيفية واحدة متوسطة .

وبالمعنى الثانی تنفعل فی الكيفية بالتفسير الذی قدمناه من ان المنفعل ای المستحيل فی الحقيقة هو الكيفية التی تفعل فی الكيفية المقابلة ای تكسر سورتها وتحيلها من مرتبة شديدة الى مرتبة ضعيفة وتنكسر منها و كذا الكيفية المقابلة فاذا كانت كل منهما كاسرة للاخرى و منكسرة منها توجه ايراد اجتماع الغالبية والمغلوبية اوصيرورة المغلوب غالبا والغالب مغلوبا ،

وهذا الايراد لايتوجه على القول بكون الفاعل هو الصورة لان الصورة حينئذ تفعل فعلين اعطاء اثرها للمادة و كسر السورة فان الصورة النارية مثلا تجعل اثرها فی المادة وتكسر سورة برودة الماء ولكن تأثيرها الاول عام لسائر العناصر وتأثيرها

الثانی يختص بمايضادها فی الكيفية ، وهكذا سائر العناصر

فالحق كمايأتی التصريح به فی كلام الشارح فی المسألة الخامسة من مبحث الكيف فی الفصل الخامس ان الفاعل هو الصورة وهی كماتؤثر فی مادة نفسها تؤثر فی مادة غيرها ، والمادة واحدة تقبل الاثر من ای مؤثر كان ، والمنفعل هو المادة لانها تقبل اثر الصورة ، والكيفية اثر صادر من الصورة واصل بالمادة ، وكسر سورة كل من الكيفيتين المتضادتين تفعله صورة مقابلتها ، ولايمكن ان تكون الكيفية كاسرة السورة لمامرّ ، بل الكسر يقع بالكيفية لامن نفسها بل مماهوفاعل الكيفية وهو الصورة ، فالكيفية آلة ، والصورة معطية الكيفية للمادة وكاسرة سورة الكيفية المضادة لكيفيتها ، والمادة منفعلة فی نفسها ای قابلة للكيفية من الصورة ومنفعلة فی كيفيتها ای تستحيل كيفيتها من مرتبة قوية الی مرتبة ضعيفة ، والكيفية مفعولة ومقبولة وآلة لكسر السورة ، والصورة كالمادة من حيث هی صورة باقية بحالها اولا وآخرا والتغير للكيفية .

واما الاشكال الذی اورده الشارح العلامة علی القول بكون الفاعل هو الصورة فغير وارد لان قبول مادة الماء للحرارة لايستلزم وجود صورة تقتضی الحرارة بل يستلزم وجود الحرارة بای محل قامت سواء كان مادة صورتها اومادة غير صورتها والصورة المائية المكيفة مادتها بالحرارة بالعرض كافية للفعل والتأثير لان الاعطاء كمايمكن من الواجد بالاستقلال يمكن من الواجد تبعا وبالعرض .

قوله : عارض ينتهی بها ـ ای عارض ينقل حرارة النار من حدها الی حد اضعف هو حدها حين كونها جزءاً من المركب .

قوله : وابطله الشيخ الخ ـ توضيحه ان بطلان الصورة وحدوث صورة اخری فساد وكون لامزاج لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها مع ان عروض العارض علی العنصر بانفراده واحالة كيفيته الی كيفية اخری امر ممكن واقع ولكن ذالك لايستفيض صورة مركبة حتی يصير لحما اوغيره لان ذالك يتوقف علی حصول مزاج مستعدلها وحصول المزاج انماهو بتركيب العناصر .

قوله : ولان الكاسر باق مع الانكسار ـ اذ لو لم يبق توجه اشكال اجتماع الغالبية والمغلوبية اوصيرورة الغالب مغلوبا والمغلوب غالبا .

قوله : فان شرطوا التركيب كان هو جوابنا ـ يعنى فان شرطوا التركيب لبطلان نارية الجزء النارى وتكونها صورة اخرى كان ذالك نقضا عليهم فيما ذهبوا اليه من امكان صيرورة النار البسيطة لحما وان لم يشرطوا لزمهم مامر من انه كون وفساد لامزاج .

قوله : من الاعتدال ـ مناط اعتدال المزاج هل هو كمال تصغر الاجزاء المستلزم لكمال الخلط والامتزاج فكلما كانت اجزاء البسائط اصغر كان من الاعتدال اقرب وكلما كان اكبر كان منه ابعد ، ام تساوى العناصر فى المقدار حجما اووزنا ، ام اختلافها فيه كذالك ، ام تساوى الاجزاء المتصغرة من كل عنصر حجما اووزنا ، ام اختلافها كذالك ، ام بالاختلاط من بعض هذه الصور التسعة مع بعض الذى ينقسم الى صور ؟

ظاهر الشارح العلامة هو الاول حيث قال فيما يأتى : الامزجة تختلف باختلاف صغر اجزاء البسائط وكبرها الا ان ظاهره حيث قال لان البسائط اما ان تتساوى فيه (اى فى المركب) وهو المعتدل هو كون المناط تساوى العناصر فى المقدار باحد القسمين اوتساوى الاجزاء المتصغرة فيه باحد القسمين ، اللهم الا ان يقال : ان المناط هو مجموع كمال تصغر الاجزاء وتساوى الاجزاء المتصغرة حجما فتأمل ، مع انه لايأبى عن الامكان ان يقال : ان مناط الاعتدال كمال التوسط فى الكيفيات المتضادة فالوسط الحقيقى هو المعتدل بقول مطلق و كلما كان اقرب اليه فهو اقرب الى الاعتدال وكلما كان ابعد فهو ابعد منه وقد مضى معنى التوسط فى اول المسألة وهذا هو الحق كما يأتى الا يماء اليه فى كلام الشارح وغيره الا ان هذا الاعتدال والاختلاف بحسب القرب منه والبعد منه لايتم الا باعتدال فى اجزاء الاسطقسات و اختلاف فيها .

قول المصنف : بحسب الشخص ـ اى شخص المركب ومزاجه .

قوله : مزاج ذوعرض له طرفا افراط و تفريط ـ اعلم ان الانواع الاولية

للمركبات التامة هي المعدن والنبات والحيوان المسماة بالمواليد الثلاثة و تحت كل منها انواع كثيرة فان المعدن ينقسم الى الجامد والمايع المنقسم الى اللاصق كالنفط وغير اللاصق كالزيبق و الجامد ينقسم الى الجواهر الشفافة كالالماس والياقوت والى غير الشفافة المنقسم الى الفلز كالحديد والنحاس والذهب والرصاص والى غير الفلز المنقسم الى الطين كطين داغستان وطين الطباشير والطين الاحمر و الى غيره كالحجر المعدني ، والنبات ينقسم الى البحرى والبرى المنقسم الى ذات الاثمار و غيرها المنقسم الى ذات الورد و غيرها ، والحيوان ينقسم الى البحرى والبرى المنقسم الى الطائر وغير الطائر المنقسم الى ذوات القوائم وغيرها مما في احصاء خالقها .

ولاشبهة ان تلك الانواع والتى تحتها وتحت ماتحتها مختلفة اختلافا لايكون بسبب الهيولى ولابسبب الجسمية المشتركة لان كلامنهما حقيقة واحدة في الجميع ولابسبب المبدء الفياض ولابسبب العناصر لان الاختلاف بها لايزيد على اربعة فهو اذن بسبب التركيب ومايعرض بعده من المزاج فان الامزجة تختلف باختلاف التراكيب التى تختلف باختلاف الكيفيات التى تختلف باختلاف مقادير اجزاء الاسطقسات ، ولما كان انقسام الاسطقسات غيرمتناه بمعنى انه لايقف على حد كان التركيب غيرمتناه والمزاج الذى يبتنى على التركيب غيرمتناه فكلما خرج مزاج الى الوجود امكن مزاج آخر غير ماخرج اليه فلذالك لم يكن اثنان ولو من نوع واحد متوافقين في كل شيء ، وعدم التناهي هذا هو طول المزاج للنوع ، وله عرض محدود بجانبين يقال لهما طرف الافراط وهو الطرف المنتهى الى نوع آخر اشرف وطرف التفريط وهو الطرف المنتهى الى نوع آخر اخس ، فلنوع المعدن طرف تفريط لو تنازل في المزاج عنه وبعد من الاعتدال اكثر مما كان للحق بالعنصر كالطين الاصفر مثلا وطرف افراط لو تصاعد فيه عنه وقرب من الاعتدال اكثر مما كان للحق بالنبات كالمرجان مثلا ، ولنوع النبات طرف تفريط لو تنازل عنه للحق بالمعدن كذات اشواك تنبت في قفار البر وطرف افراط لو تصاعد عنه للحق بالحيوان

كالنخل فان له بعض خواص الحيوان كما ذكر في مظانه ، ولنوع الحيوان طرف تفريط لوتنازل عنه للحق بالنبات كالخراطين وطرف افراط لوتصاعد عنه للحق بالمجردات كالازكياء من نوع الانسان ، هذا في الانواع الاولية و كذا انواع الانواع فان العقيق مثلا له طرفان وشجر التفاح مثلا له طرفان والبقر مثلا له طرفان يكون الخارج من احد الطرفين داخلا في نوع آخر ، وهذا هو عرض المزاج للنوع.

قول الشارح : فاعلم ان الامزجة تسعة الخ ـ هذا التقسيم للمزاج المطلق بحسب الاعتدال والخروج عنه فالمعتدل قسم واحد والخارج اقسام ثمانية .

قيل : ان المعتدل لايمكن وجوده لان اجزائه متساوية في الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلايقسر بعضها بعضا على الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا آخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى فلايحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها ، وقدمرت الاشارة الى هذا في المسألة الثامنة من الفصل الاول عند قول الشارح : ولااستمرار للمعتدل لسرعة انفعاله بالامور الغريبة .

والجواب ان الاعتدال ليس بتساوي العناصر حتى يلزم ذالك مع ان اجتماع الاجزاء وبقاء المركب ليس بقسر بعضها بعضا بل يقسرها الصورة المتعلقة به على الاجتماع.

قوله : او يغلب احدهما الخ ـ الغالب اما واحد من الاربعة هو احد الفعليين اواحد الانفعاليين مع اعتدال الاخرين ، وهذا اربعة اقسام لان الغالب اما الحار على البارد اوالبارد على الحار مع اعتدال الاخرين الانفعاليين واما الرطب على اليابس اواليابس على الرطب مع اعتدال الاخرين الفعليين ، واما اثنان هما احد الفعليين واحد الانفعاليين من دون الاعتدال بينها وهذا ايضاً اربعة اقسام لان الغالب في الفعليين اما الحار واما البارد وعلى كل من التقديرين فالغالب في الانفعاليين اما الرطب واما اليابس

وقال الشارح القديم والشارح القوشجي في وجه الاقسام التسعة : لان مقادير

الكيفيات المتضادة فى الممتزج ان كانت متساوية فهو المعتدل و الا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال فى كيفية مفردة و هو اربعة اقسام الخارج عن الاعتدال فى الحرارة فقط اوالرطوبة فقط اواليبوسط فقط اوالبرودة فقط و اما خروجه عن الاعتدال فى كيفيتين فلايمكن فى المتضادين بل امافى الحرارة واليبوسة اوفى الحرارة والرطوبة اوفى البرودة واليبوسة اوفى البرودة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة انتهى

وفيه ان هذا التعبير فى هذا التقسيم خطأ لان الخارج عن الاعتدال فى كيفية مفردة ممتنع ادلو كان خارجا عن الاعتدال فى الحرارة مثلا لكان بالضرورة خارجا عنه فى البرودة ايضاً لكن فى احديهما الى الزيادة وفى الاخرى الى النقصان. وقولهما ولايمكن فى المتضادين خطأفرع الخطأالاول اذ كماقلنا يكون الخروج فى المتضادين واقعا فى احدهما الى الزيادة وفى الاخر الى النقصان ، نعم خروجهما معا الى الزيادة اوالى النقصان ممتنع ، فالحق التعبير بالغالب كمافى كلام الشارح العلامة رحمه الله تعالى ، ولكنهما ارادا من كلامهما مابيناه طبقا لكلام الشارح الا انهما اخطئا فى التعبير ، ولايخفى ان فى كلام الشارح رحمه الله و كلامهما اشارة الى مامر من ان الاعتدال والخروج عنه هو باعتبار الكيفيات .



الفصل الثالث

(فی بقیة احکام الاجسام)

المسالة الاولی

(فی وجوب تناهی الاجسام)

قول الشارح : هذا هو الدلیل الثانی ـ سمی هذا بالبرهان السلمی لشباهة ضلعی الزاویة والابعاد المفروضة بینهما بالسلم ، و علی هذا المطلب براهین اخر مسماة بالبرهان الترسی وبرهان المسامتة وبرهان الموازاة ذکرت فی مظانها .

المسالة الثانیة

(فی ان الاجسام متماثلة)

قول الشارح : و ذهب النظام ـ قال ابن الندیم فی الفهرست : ابراهیم بن سیار بن هانیء النظام ویکنی اباسحاق کان متکلما شاعرا ادیبا وکان یتعشق ابانواس وله فیه عدة مقطعات وایاه عنی ابو نواس بقوله :

فقل لمن یدعی فی العلم فلسفة حفظت شیئا وغابت عنك اشیاء
لاتحظر العفو ان کنت امرء أحرجا فان حظرکه بالدین ازراء

وقال صاحب روضات الجنات : الادیب الکامل المتکلم العلام ابو اسحق ابراهیم بن سیار البصری المعروف بالنظام صاحب المعرفة بالکلام هو الامام المتکلم الرئیس المعتزلی المشهور استاد الجاحظ المعتزلی ومن المنسوب الیه القول بالطفرة فی ترکب الجسم من الاجزاء التی لاتتجزی ومنع امکان وقوع اجماع الطائفة علی امر عادة فضلا عن حجیتها تبعا لبعض الخوارج وذکر بعض العلماء انه طالع کتب الفلاسفة وخلط کلامهم بکلام المعتزلة .

وقال المحدث القمی رحمه الله فی سفینة البحار : النظام کشداد هو ابواسحق ابراهیم بن سیار بن هانی البصری ابن اخت ابی الهذیل العلاف شیخ المعتزلة و کان النظام استاد الجاحظ واحمد بن الخالط قالت المعتزلة انما سمی بذالک لحسن کلامه نظما ونثرا وقال غیرهم انما سمی بذالک لانه کان ینظم الخرز فی سوق البصرة ویبیعها ذکر ترجمته الصفدی فی کتاب الوافی بالوفیات ونقلها منه صاحب العبقات وذکر عنه انه قال نص النبی صلی الله علیه وآله علی ان الامام علی علیه السلام وعینه وعرفت الصحابة ذالک ولکنه کتمه عمر لاجل ابی بکر رضی الله عنهما و قال ان ع ضرب بطن فاطمة یوم البیعة حتی القت المحسن من بطنها وقال الاجماع لیس بحجة فی الشرع و کذالک القیاس لیس بحجة وانما الحجة قول الامام المعصوم علیه السلام الخ .

اقول : ان النظام هذا کان فی زمن هارون الرشید العباسی و هو غیر النظام النیسابوری حسین بن محمد بن الحسین العارف المفسر صاحب التفسیر الکبیر المعروف بتفسیر النیسابوری الذی کان فی المائة التاسعة .

قوله : ویراد بهما الانسان والفرس - فالمحدود حقیقة هو الانسان والفرس وان عبر عنهما بلفظ واحد هو الحیوان ، والاولی ان یمثل بان الحیوان اما ناطق واما غیر ناطق .

المسألة الرابعة

(فی ان الاجسام یجوز خلوها من الطعوم والروائح والالوان)

قول الشارح : بقیاس اللون علی الکون — یعنی ان الاشعری قاس و قال کما لا یجوز خلو الجسم عن الکون ای الحرکة اوالسکون والاجتماع اوالافتراق لا یجوز خلوها عن اللون فالمقیس اللون ، والمقیس علیه الکون ، والحکم المشترک بینهما هو وجوب اتصاف الجسم بکل منهما والجامع بینهما الذی هو علة الحکم عرضیة کل من الکون واللون ، فرد علیه اولا بان القیاس لا یفید الیقین فلا یلیق بالمباحث العقلیة ، وثانیا بان هذا القیاس خال عن الجامع اذ الکون هو مقولة الاین

واللون من مقولة الكيف ومطلق العرضية لايصلح للعلية والجامعية لانه امر انتزاعى لايثبت حكما واقعيا هو اتصاف الجسم بكل منهما ، و ثالثا بان الفرق حاصل بين المقيس و المقيس عليه فان الكون معلول لنفس الحقيقة الجسمية فلايعقل خلو متحيز عنه بخلاف اللون فانه معلول لعوارض اخر كالتكاثف و غيره ربما لاتوجد فى الجسم ،

قوله : و بما قبل الاتصاف على ما بعده — يعنى انه قاس ايضاً وقال كما لايجوز خلو الجسم بعد اتصافه بلون معين عن اللون فلو زال عنه لونه عرض له لون مكانه لايجوز خلوه عنه قبل الاتصاف به ، فالمقيس الجسم قبل الاتصاف باللون، والمقيس عليه الجسم بعد الاتصاف به ، والحكم وجوب اتصاف الجسم باللون ، والجامع الذى هو علة الحكم هو الجسمية المطلقة ، فرد عليه اولا بما رد عليه اولا فى القياس السابق، وثانيا ان مطلق الجسمية لم يثبت عليته لوجوب الاتصاف باللون بعد الاتصاف بلون معين حتى يجرى فى المقيس بل الثابت خلافه ، وثالثا ان الحكم وهو وجوب الاتصاف وامتناع خلو الجسم عن اللون فى المقيس عليه و هو الجسم بعد الاتصاف باللون ممنوع اذ يمكن عروض التخلخل فى الجسم الملون فيزول لونه ، ورابعا بان الفرق على تقدير تسليم الحكم فى المقيس عليه بينه و بين المقيس حاصل وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف فى المقيس عليه لان الخلو عن اللون المعين متوقف على طريان الضد فلو طرأ فالجسم متصف بالطارى ولو لم يطرء فهو متصف بذالك اللون المعين بخلاف قبل الاتصاف فان الخلو لايتوقف على طريان الضد اذ الخلو حاصل من دون الطريان .

اقول : وخامساً بان هذا القائس كان مجنونا لان قياسه مشتمل على التناقض الصريح اذ كيف يعقل وجوب اتصاف الجسم باللون وامتناع خلوه عنه قبل الاتصاف به ، و سادساً بان هذا القائس اجرى قياسه فى الالوان فلابد ان يتكلم فى الطعوم والروائح والاضواء .

المسألة السادسة

(في ان الاجسام حادثة)

قول الشارح : وعليها مبنى القواعد الاسلامية - من اثبات الصانع المختار والمعجزات التي وقعت في السماويات وتطبيق ماهو ظاهر الكتاب من فناء السماوات يوم القيامة على القاعدة العقلية وغير ذالك .

قول المصنف: على ما مر - في المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول وهي مسألة ابطال التسلسل .

قوله : ويوصف كل حادث الخ - هذا ليس الا الوجه الثالث الذي ذكره في تلك المسألة اي مسألة ابطال التسلسل .

قوله : والضرورة قضت الخ . هذه كبرى القياس الذي قرره الشارح العلامة وما قبلها من كلام المصنف صغراه مع حجتها .

قول الشارح : وهو محال لتخلف الاثر عنه - اي انتهاء الحادث الى المؤثر التام القديم محال لتخلف الاثر عنه فلابد ان يكون المنتهى الى القديم التام قديما وهو المطلوب .

قوله : ان العالم محدث لما تقدم - في صدر المسألة والعالم عند المصنف واضرابه هو الأجسام والاعراض الحالة فيها والنفوس الحادثة المتعلقة بها واما الهيولى فثبت عنده عدمها واما العقل فلم يثبت عنده وجوده .

قوله : بين نفي الامكان والامكان المنفي - قدسبق معنى هذا الكلام في المسألة الحادية عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قوله : وقد سلف تحقيقه - في المسألة السادسة و الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول وفي المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الثاني .

قوله: والجواب ماتقدم - في المسألة الرابعة والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول .

الفصل الرابع

(فی الجواهر المجردة)

المسالة الاولی

(فی العقول المجردة الکلیة)

قول الشارح : باعتبار کثرة جهاته — قدسبق ذکر هذه الجهات فی المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قوله : فان المختار تتعدد آثاره وافعاله — لان المختار هو ما یفعل بالقصد و الارادة الزائدة علی ذاته فهی اما متعددة بنفسها او یتعدد تعلقها فایاً ما کانت فآثاره متعددة .

قوله : وسیأتی الدلیل علی انه مختار - فی المسألة الاولی من الفصل الثانی من المقصد الثالث

قوله : ثم نقول لانسلم الخ - من هنا اعتراضات من الشارح لیست فی المتن .

قوله : بل الایون عنه معدومة — ای الامکنة التی هی غیر امکنة الافلاك .

قوله : خروج الاوضاع کمال مفقود له - فیکون مطلوبه کمالا محسوساً لاامرا معقولا

قوله : وحدوث الاستکمال — لیکون المستکمل ایضا حادثا .

قوله : وقدبینا وجوب انقطاعه - فی صدر المسألة .

قوله : ولکن الخلا ممتنع لذاته - فیکون انتفائه واجبا لاممکنا

قوله : لانسلم کون الامتناع ذاتیا - بل امتناعه بسبب وجود الجسم کما اشرنا الیه فی المسألة العاشرة من الفصل الاول .

المسالة الثانية

(فی النفس الناطقة)

قول المصنف : كمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة- هذا التعريف شامل للنفوس الحيوانية والناطقة ، وقوله : كمال شامل لكل كمال مجردا او ماديا اولا اوثانيا ، و كمال كل شیء هو مایكون به ذالك الشیء بالفعل وهو اما ان یتحصل به نوعه وحقيقته وهو الكمال الاول ، والكمال الثانی هو مایتوقف على الاول من الصفات والقوى ، وبقید الالی خرج صور البسائط وصور المعدنيات وصور المركبات الناقصة فانها وان كانت كمالات لاجسام طبيعية الا انه لایصدر عنها افعال بالالات : وبقيدذی حیاة خرجت النفس النباتية ، والمراد به كون الجسم الطبيعی الالی بحيث يمكن ان یصدر عنه مایصدر عن الاحياء ، وكثير منهم اخذوا هذا التعريف للنفوس الثلاث وذكروا لدخول النفس النباتية توجيها كالشارح القوشجی ، هذا ماعليه المتقدمون، واما المتأخرون فاسقطوا قيد ذی حیاة بالقوة وفسروا الالات بالقوی ليعم التعريف جميع النفوس ، راجع شرح المنظومة ، و قوله : بالقوة متعلق بالصدور المقدر ای ذی حیاة یصدر عنه الفعل بالقوة ای لادائما بل قدیصدر وقدلایصدر ، وهذا القيد لخروج النفس الفلكية اذصدور الفعل عنه دائمی مستمر ، والاحتياج الى هذا القيد لخروج النفس الفلكية انما هو على القول بان كل فلك تعلقت به نفس واحدة والافلاك الجزئية آلات لافعالها ، واما على القول بان كل فلك كلی اوجزئی بل كل جسم سماوی تعلقت به نفس فلاحاجة الى هذا القيد اذهی خرجت بقيد الالی، والمصنف اورد هذا التعريف العام ثم شرع فی احكام النفس الناطقة لانها اهم فی المقصد الالاهی ولان النفس الناطقة واجدة لما لغيرها من القوى والافعال وستذكر فی آخر الفصل ، ولذالك خصص الشارح ايضا التعريف بالنفس الناطقة .

تنبيه : قال بعض الاكابر : الاولى ان يقرء آلی فی التعريف بالرفع ليكون نعتا لكمال لابالجر ليكون نعتا لجسم لان نسبة الالة الى الفاعل اولى من نسبتها

الی القابل .

تنبیه آخر : قدیقال الجسم الطبیعی ویرادبه مایقابل الجسم التعلیمی وقدیقال ویراد به مایقابل الجسم الصناعی الذی یصنع بقدرتنا کالکرسی و الباب و الفرش والبیت والکوز و غیرها فان کمال الجسم الصناعی لیس نفسا بل ولاجوهرا ، والمأخوذ فی التعریف مایقابل الصناعی .

قول الشارح : واذا اخذ بمعنی الجنس - المراد بالجنس و الفصل هنا الحقیقیان اللذان هما منشئان لانتزاع الجنس والفصل المنطقیین .

المسألة الثالثة

(فی ان النفس الناطقة لیست هی المزاج)

قول المصنف : وهی مغایرة لماهی شرط فیه لاستحالة الدور - یعنی لوکانت النفس هی المزاج کما حکی عن جالینوس لزم توقف الشیء علی نفسه اذالنفس اماشرط للمزاج اومشروط بالمزاج فلوکانا شیئا واحدا لزم توقف الشیء علی نفسه الذی یعبر عنه بالدورالنفسی ای الدور فی نفس الشیء وهومحال لاستلزامه کون الشیء الواحد موجودا ومعدوما فی وقت واحد

واما ان المزاج شرط اومشروط فشرط بالقیاس الی النفس التی تحل فی المرکب الذی هذا المزاج حصل من تفاعل اجزائه و مشروط بالقیاس الی التی توجب تفاعل الاجزاء کنفس الوالدین للحیوان والنواة وماشابهها للنبات ، و بهذا انحل مانظر فیه الشارح العلامة رحمه الله تعالی .

قول الشارح : ان الادراك انما یکون بواسطة الانفعال الخ - یعنی ان احساس الامور الجزئیة انما هوبواسطة انفعال المزاج ومثل باللمس لانه اظهر فی ذالك فان الانسان اذاقارن جلده جسما باردا اوحارا مثلا فلامحالة یتأثر العضو و ینفعل من البرودة اوالحرارة و هذا التأثر لیس الا بطلان کیفیة العضو التی هی مزاجه وحصول کیفیة اخری من ذالك الجسم وحینئذ فالادراك حاصل بالضرورة و

مزاج العضو باطل لماقلنا فاذا كان الادراك حاصلا فالمدرك حاصل ايضاً بالبديهة والمدرك هو النفس ليس غير لان الهيولى والجسمية المطلقة واجزاء العناصر ليس لها شأن الادراك ولاالكيفية العارضة لان المدرك منفعل والشيء لاينفعل عن نفسه والمزاج قدبطل فالمدرك ليس الا النفس فهو غيرالمزاج اذهو موجود حين عروض الكيفية العارضة والمزاج معدوم والموجود غيرالمعدوم .

اقول : ولقائل ان يقول : انمزاج العضو لايبطل بالكلية بل ينكسر ويستحيل من حد الى حد ثم يرجع الى حده الاول اذ بطلانه كذالك يوجب صيرورة العضو فالجا .

المسالة الخامسة

(فى تجرد النفس)

قول الشارح : كبنى نوبخت ـ قال الشيخ الجليل البحاثة محمدعلى التبريزى المشتهر بالمدرس فى ريحانة الادب ماهذا مضمونه : نوبخت كان رجلا مجوسيا فى زمن المنصور الدوانيقى وكان عالما بعلوم الاوائل لاسيما علم النجوم وكان متمهرا فائقا على اقرانه فيه ، اسلم فى زمن المنصور واما تشيعه فغير معلوم ، و لكن ذريته المذكورون فى كتب التراجم بآل نوبخت اوبنى نوبخت اوالنوبختيين كانوا شيعيين علماء ولهم تآليف قيمة فى الكلام وغيره والاحتجاجات مع المخالفين ، والنوبختيون يزعمون ان نسبهم ينتهى الى الشجاع المشهور الفارسى كيوبن كودرز ، والنوبختى فى كتب الرجال لقب حسن بن محمد وحسن بن موسى وغيرهما ، ثم ذكر ان نوبخت المذكور كان محبوسا فى سجن الاهواز قبل اسلامه و وقعت له قصة مع المنصور الدوانيقى كانها صارت سببا لخلاصه من السجن و اسلامه ، ثم ذكر احوال عدة من بنى نوبخت .

وقال ابن النديم فى الفهرست : الحسن بن موسى النوبختى وهو ابو محمد الحسن ابن موسى بن اخت ابى سهل بن نوبخت متكلم فيلسوف كان يجتمع اليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة مثل ابى عثمان الدمشقى واسحق وثابت وغيرهم وكانت المعتزلة

تدّعيه والشيعة تدّعيه ولكنه الى حيز الشيعة ماهو لان آل نوبخت معروفون بولاية علي وولده عليهم السلام في الظاهر فلذالك ذكرناه في هذا الموضع و كان جمّاعة للكتب قدنسخ بخطه شيئا كثيرا وله مصنفات وتآليف في الكلام والفلسفة وغيرهما وله من الكتب كتاب الاراء والديانات ولم يتمه ، كتاب الرد على اصحاب التناسخ ، كتاب التوحيد وحدث العلل ، كتاب نقض كتاب ابي عيسى في الغريب المشرقي ، كتاب اختصار الكون والفساد لارسطاليس ، كتاب الاحتجاج لعمر بن عباد و نصرة مذهبه ، كتاب الامامة ولم يتمه .

قوله : والمفيد ـ قال صاحب روضات الجنات : الشيخ المتقدم الوحيد والحبر المتبحر الفريد ابوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان بن عبدالسلام بن جابر بن نعمان بن سعيد العربي العكبري البغدادي الملقب بالشيخ المفيد كان من اجل مشايخ الشيعة ورئيسهم واستادهم و كل من تأخر عنه استفاد منه و فضله اشهر من ان يوصف في الفقه والكلام والرواية اوثق اهل زمانه واعلمهم انتهت رياسة الامامية اليه في وقته وكان حسن الخاطر دقيق الفطنة حاضر الجواب له قريب من مأتى مصنف كبار وصغار كما عن خلاصة العلامة مأخوذة عن رجال النجاشي الذي هو من جملة رجال مجلسه البهي ومن الاصل المذكور ايضا بعد تعداد احد و ثلاثين رجلا من آبائه الكبراء الصدور وايصال سلسلة نسبه المزبور الى اول من تكلم بالعربية وهو يعرب بن قحطان المشهور وصفه ثم نقل عن الاصل المذكور كتبه و مصنفاته الى ان قال مات رحمه الله ليلة الجمعة لثلاث خلون من شهر رمضان سنة ثلاث عشرة واربعمائة وصلى عليه سيدنا المرتضى رحمه الله بميدان الاشنان و ضاق على الناس مع كبره ودفن في داره سنين ثم نقل الى مقابر قريش بالقرب من جانب رجلي سيدنا وامامنا ابي جعفر الجواد عليه السلام الى جانب قبر شيخنا الصدوق ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه ، ثم ذكر سائر اوصافه واحواله رضوان الله عليه بطوله ، ولاحاجة الى ذكره لانه رحمه الله اشهر عند اهل العلم من ان يذكر .

قوله : والغزالي ـ قال ابن خلكان في وفيات الاعيان : هو ابوحامد محمد بن محمد

بن محمد احمد الغزالى الملقب حجة الاسلام زين الدين الطوسى الفقيه الشافعى لم يكن للطائفة الشافعية فى آخر عمره مثله اشتغل فى مبدء امره بطوس على احمد الراذكانى ثم قدم نيسابور واختلف الى دروس امام الحرمين ابى المعالى الجوينى و جدّ فى الاشتغال حتى تخرج فى مدة قريبة وصار من الاعيان المشار اليهم فى زمن استاذه وصنف فى ذالك الوقت وكان استاذه يتبجبح به ولم يزل ملازما له الى ان توفى الجوينى فى التاريخ المذكور فى ترجمته فخرج من نيسابور الى العسكر ولقى الوزير نظام الملك فاكرمه ، الى ان قال : وصنف الكتب المفيدة فى عدة فنون ، وعد كتبه نحو سبعة عشر كتابا ، الى ان قال : ثم الزم بالعود الى نيسابور والتدريس بها بالمدرسة النظامية فاجاب الى ذالك بعد تكرار المعاودات ثم ترك ذالك وعاد الى بيته فى وطنه واتخذ خانقاه للصوفية ومدرسة المشتغلين بالعلم فى جواره ووزع اوقاته على وظائف الخير من ختم القرآن ومجالسة اهل القلوب والقعود للتدريس الى ان انتقل الى ربه وكانت ولادته سنة خمسين واربعمائة وقيل سنة احدى وخمسين و توفى يوم الاثنين رابع عشر جمادى الاخرة سنة خمس و خمسمائة بالطابران رحمه الله تعالى و دفن بظاهر الطابران وهى قصبة طوس .

اقول : ذكر المحدث الفيض الكاشانى رحمه الله تعالى فى مقدمة كتاب المحجة البيضاء ان الغزالى هذا استبصر فى اواخر عمره و تاب و رجع الى المذهب الحق .

وذكر ابن خلكان فى ترجمة اخيه ابى الفتوح احمد بن محمد الغزالى : الطوسى بضم الطاء المهملة و سكون الواو و بالسين المهملة نسبة الى طوس و هى ناحية بخراسان تشتمل على مدينتين تسمى احداهما طابران بفتح الطاء المهملة وبعد الالف باء موحدة ثم راء مفتوحة وبعد الالف الثانية نون و الاخرى نوقان بفتح النون و سكون الواو وفتح القاف و بعد الالف نون و لهما مايزيد على الف قرية والغزالى بفتح الغين المعجمة وتشديد الزاء المعجمة وبعد الالف لام هذه النسبة الى الغزال على عادة اهل خوازم و جرجان فانهم ينسبون الى القصار القصارى و الى العطار

العطاری وقیل ان الزاء مخففة نسبة الی غزالة وهی قریة من قری طوس وهو خلاف المشهور ولكن هكذا قاله السمعانی فی كتاب الانساب والله اعلم .

قوله : مجردة عن المواد ـ لانها كليات .

قوله : ههنا معلومات غير منقسمة ـ يعنی بحسب المقدار وان كانت بتحليل العقل منقسمة الی الجنس والفصل .

قوله : فان واجب الوجود غير منقسم ـ ای مفهومه لان حقيقته غير معلومة .

قوله : لانا قد بينا ـ فی المسألة السادسة من الفصل الاول .

قوله : واذا ثبت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس ـ حاصلها قياس من الشكل الثانی هو ان النفس الناطقة غير منقسمة للمقدمات الثلاث ولاشیء من الماديات بغير منقسم للمقدمة الرابعة فالنفس الناطقة ليست بمادية فهی مجردة لعدم الواسطة .

قوله وفيه نظر للمنع من المساواة مطلقا عدا المساواة الخ ـ يعنی نمنع اذا كان كل جزء من العلم علما وكان علما بكل ذالك المعلوم ان يكون مساويا للكل العلم الا فی تعلقه بكل المعلوم كما ان كل العلم متعلق بكل المعلوم ، واما فی ماعدا التعلق فنمنع لزوم مساواة جزء العلم لكله و مساواة جزء الشیء لكله فی التعلق بشیء ليست بباطلة .

والجواب ان هذا المنع متوجه على القول بان حقيقة العلم هی نفس الاضافة ، واما على القول بانه حقيقة ذات الاضافة فمساواته له فی الاضافة والتعلق تستلزم مساواته له فی المقدار الذی هو مفروض على تقدير الانقسام ، والمساواة فی المقدار بين الجزء والكل باطلة بالضرورة .

قوله : لانها تقوی على تعقلات الاعداد الغير المتناهية ـ وتقوی على تعقل الكليات والتصديق بالواقعات ايضاً والموجود الحال فی المادة لايقع منه هذه التعقلات والتصديقات بالبديهة ، على ان التعقل فی بدءِ الامر قبول ثم يتبعه افعال من النفس هی احاطة النفس بالافراد غير المتناهية المندرجة تحت الكلی المعقول

اجمالا وتركيب المعقولات وتحليلها ، مع ان بعض النفوس البشرية الكاملة تقوى على امور لاتكون من شأن الماديات قطعا ، فلاوجه لنظر الشارح العلامة .

قوله : وقد بينا ان القوة الخ - فی المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قوله : وقبول مالايتناهی فی الجسمانيات ممكن - كهيولی الاجسام فان لها قبولا لايقف على حد فتأمل .

قوله : لوحلت جسما - حتى تكون جسمانية .

قوله: مايعقل محلا - ای مايفرض انه محل للنفس بفرض العقل .

المسالة السادسة

(فی ان النفس البشرية متحدة فی النوع)

قول المصنف : ودخولها تحت حد واحد يقتضی وحدتها-اعلم ان التعريف التفصيلی للنفس الانسانية هو كمال اول لجسم طبيعی آلی ذی حياة يصدر عنه التغذية والتنمية والتوليد والاحساس والحركة الارادية والتعقل ومايتبعه من الفكر والنظر والتصديق واستنباط الاراء ، وهذا الحد انما هو حد للنفس بماهی نفس اعنی بماهی متعلقة بالبدن و مدبرة له و مستعملة للقوى و الاعضاء لصدور تلك الافعال فالنفس اسم لذالك الجوهر المجرد من حيث هذا التعلق والاضافة اذ من المعلوم انها كمال للجسم الطبيعی لتعلقها به لامن حيث جوهرها فی ذاتها ، وهذا هو السر فی عد مبحث النفس من مباحث الطبيعيات ، ولاشبهة فی ان هذا الحد منطبق على كل فرد من النفوس البشرية مأخوذا مع هذا التعلق والاضافة من دون لحوق قيد آخر به ، فمعنى دخول النفوس البشرية تحت حد واحد انه لوسئل بماهو عن كل فرد فرد منها باعتبار هذا التعلق لكان الجواب ذالك الحد المذكور من دون زيادة ونقصان ، ولااحتمال لان يكون للنفس من هذه الحيثية شیء آخر لم يذكر فی الحد، كما ان للطائر مثلا حدا واحدا نوعيا ينطبق على كل فرد من حيث هو طائر وهو

الحیوان السائر فی الجوّ بالجناح وهذا لاینافی اختلاف ماصدق علیه هذا الحدفی الحقیقة ولایستلزمه کان اولم‌یکن ، فماأورده الشارح العلامة غیروارد اصلا .

قول الشارح : والزمناه الدور الخ ـ هذا الزام بمالیس بلازم لان استفادة وحدتها فی الماهیة لیس من الدخول فی الحد الواحد بل بتحلیل العقل کل فرد فرد وتمییز ذاتیاته عن عرضیاته والحکم بان کل ماله هذه الذاتیات من‌دون‌نقصان وزیادة فهو فرد لمفهوم المحدود فیکون الحد راجعا الی المفهوم باعتبار افراده فی نفس الامر .

قوله : والاقرب فی الجواب الخ ـ اقول : ان الجوابین فی المآل واحد و الاول ادقّ فتأمل .

المسالة السابعة

(فی ان النفوس البشریة حادثة)

قول الشارح : اختلف الناس فی ذالك الخ ـ قال الحکیم السبزواری رحمه الله فی حاشیته علی الاسفار فی الفصل الثانی من الباب السابع من سفر النفس : وجه الضبط فی استیفاء الاقوال فی الحدوث والقدم المنفس انه اما ان یقال بحدوث النفس اوبقدمها والقائل بالحدوث اما ان یقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحیحا للذرّ والعهدوالمیثاق واماان یقول بحدوثها مع حدوثه وهوقول اکثر الحکماء والمتکلمین واما ان یقول بحدوثها بحدوثه بل حدوثها حدوثه و هو قول المصنف قدس سره والقائل بالقدم اما ان یقول بالقدم الذاتی وهو قول من یقول النفس هی الاله کما نقل الشیخ فی الشفاء وهو مذهب الغلاة تعالی عن ذالك واما ان یقول بالقدم الزمانی والحدوث الذاتی فاماان یقول بالقدم فی هذه السلسلة العرضیة کما یقول به التناسخیة واما ان یقول بالقدم فی السلسلة الطولیة والقائل الثانی اما ان یقول بقدمها بماهی نفوس جزئیة واما ان یقول بقدمها بماهی عقل کلی وهذا الاخر هوقول الفیلسوف الاعظم افلاطون الالاهی

قوله : وتقرير هذه الحجة ان النفوس الخ - هذه الحجة تنفي ماعدا القول بحدوث النفس مع حدوث البدن و القول بحدوثها بحدوثه الذي هو مذهب صاحب الاسفار .

قوله : لزم اتصاف كل واحد بالضدين - الاولى ان يقال : لزم اتصاف الواحد بالضدين لان المتصف بالمتضادين هو النفس الواحدة فيهما بل في جميع افراد الانسان ، والحاصل ان النفس الانسانية لوكانت واحدة في جميع الافراد لزم ان تتصف في زمان واحد بالعلم ومقابله والارادة ومقابلها والجبن ومقابله والسخاوة ومقابلها والرحم ومقابله والعداوة ومقابلها وهكذا اذ نرى بالحس والوجدان ان افراد الانسان متصفون بهذه المتضادات بعضهم ببعضها في زمان واحد والتالي باطل بالضرورة

قوله : والاول باطل ايضا لانها لو تكثرت الخ - توضيحه ان النفس الانسانية المتكثرة فيما لايزال اما ان كانت متكثرة في الازل و هذا خلاف المفروض لان المفروض انها واحدة في الازل واما ان تكثرت بعد ان كانت واحدة في الازل وهذا محال اذ لايمكن الا بان يبطل وينعدم النفس الاولى الواحدة و تحدث نفوس اخر كثيرة وهذا محال لما عرفت في المسألة السابعة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول من ان القديم لايجوز عليه العدم ، مع ان هذا قول بحدوث هذه النفوس التي يكون النزاع فيها .

ان قلت : ان تكثر الواحد لايستلزم انعدامه كما في الحقيقة النوعية المتكثرة بالافراد و كما في المادة المتكثرة بالصور ، قلت ان الواحد ان كان له وجود لنفسه و بالاصالة في الخارج ينعدم بزوال وحدته لان الوحدة الحقيقية تلازم الوجود الحقيقي بل هو عينها ، وما مثلت به من الحقيقة النوعية والمادة لاوجود له بالاصالة و لنفسه في الخارج .

قوله : اما ان كانتا حاصلتين قبل الانقسام - اى قبل انقسام النفس الواحدة، ومعنى الكلام ان كون الكثرة موجودة للنفس حين كونها واحدة .

قوله : حدثتا بعد الانقسام - اى حدثت الكثرة بعد ان انقسمت النفس

الواحدة وتكثرت .

قوله : واظن ان قوله رحمه الله والالزم اجتماع الضدين الخ — حاصل الكلام ان الفرض الاول اى بقاء النفس الواحدة فيما لايزال بوحدتها يستلزم اجتماع المتضادات فى الشيء الواحد ، والفرض الثانى اى كون الكثرة الموجودة الان موجودة للنفس فى الازل اجتماع للضدين اذا المفروض انها فى الازل واحدة، والفرض الثالث اى زوال النفس الازلية اجتماع للنقيضين اذ يلزم ان يكون الازلى الذى لايجوز عدمه معدوما ، والتعبير بالضدين فى هذا الفرض تسامح .

قوله : لان القول بالوحدة الخ ـ اشارة الى الفرض الاول .

قوله : والقول بالكثرة فيما لايزال مع حصولها الخ ـ اى مع حصول الكثرة قبل انقسام النفس الواحدة ، وهذا اشارة الى الفرض الثانى .

اعلم ان انقسام الواحد الى الكثير انما يكون اذا كان للواحد مادة اوموضوع والنفس الازلية لامادة له و لاموضوع لانها ليست بعرض و لامادة للنفس الا البدن والبدن حادث لانه من المركبات العنصرية وهى حادثة بالاتفاق والبرهان فلايكون البدن مادة للنفس الازلية ، فاطلاق الانقسام على تكثر النفس الواحدة كما وقع فى كلام الشارح خطأ ، والحق فى التقرير ماقررنا .

قوله: والقول بالكثرة مع تجددها الخ ـ اى تجدد الكثرة بعد انقسام النفس الواحدة ، وهذا اشارة الى الفرض الثالث .

قوله : واما الثالث فلان اختلاف العوارض الخ ـ حاصل الكلام ان النفوس الازلية الواحدة بالنوع المتكثرة بالشخص لاتكون متكثرة الا بالابدان المتكثرة لان اختلاف العوارض الذى هو سبب لتكثر الافراد لايمكن الا بالموضوع وموضوع العوارض المختلفة للنفس البشرية انما هو البدن و وجود البدن فى الازل ممتنع لانه من المركبات العنصرية التى يحتاج وجودها الى الحركة والزمان ومايوجد فى الزمان فهو حادث .

قوله : لان نسبة العارض الى المثلين واحدة ـ اى نسبة كل عارض الى

فردين من النفس واحدة فلاترجيح لان يوجد فى احدهما دون الاخر من دون مرجح والمرجح ليس الا المادة وهى البدن .

قوله : لاستحالة الانطباع عليها - اى يستحيل ان ينطبع النفس فى المادة كانطباع اللون فى الموضوع وانطباع الصوره المائية مثلا فى الجسم لان ذالك ينافى تجردها الذى اثبت فى المسألة الخامسة .

قوله : و الالازم التناسخ - اى ولوكان قبل البدن الذى تعلقت به نفس بدن كانت تلك النفس متعلقة به وهكذا الى الازل لزم التناسخ وهو محال لما يأتى قريبا .

المسألة الثامنة

(فى ان لكل نفس بدنا واحدا وبالعكس)

قول المصنف: وهى مع البدن على التساوى - اى لايتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة ولاتتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد ، اما الاول فهو امر وجدانى ضرورى فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة ، و تعدد الشؤون والقوى غير تعدد النفس ، واما الثانى فان تعلق نفس واحدة ببدنين اواكثر على وجهين : اما على الاجتماع بان تدبر تلك النفس الواحدة فى بدنين معا وهذا باطل ايضاً ضرورة ، و ذكر لزوم كون معلوم احدهما معلوما للاخر ولزوم كون كليهما سخيين اوبخيلين اوشجاعين اوجبانين مثلا وكذا باقى الصفات مع ان الامر ليس كذالك اواجتماع المتضادات فى الشيء الواحد لوكان احدهما سخيا والاخر بخيلا اواحدهما شجاعا والاخر جبانا وهكذا تنبيه عليه ، واما على التعاقب بان تدبر تلك النفس الواحدة بدنا ثم تتركه وتحل بدنا آخر وتشتغل بتدبيره ثم تتركه وتحل بدنا آخر وهكذا وهذا هو التناسخ ، و سيأتى ذكره قريبا ، الا انه كان ينبغى ذكر هذا القسم والاستدلال على بطلانه ايضا هنا لان كلام المصنف : وهى مع البدن على التساوى شامل لهذا القسم ايضا ، ولذا احال المصنف بوجه بطلان التناسخ على هذا الموضع بقوله : **والابطل مااصلناه من التعادل .**

المسألة التاسعة

(فی ان النفس لاتفنی بفناء البدن ولابعده ابدا)

قول المصنف : ولاتفنی بفنائه ـ ان کثیرا من القوم جعلوا الکلام فی موضعین : الاول انها لاتفنی بفناءِ البدن و الثانی انها لاتفنی مطلقا ، والکلام فی الموضع الثانی یغنی عن الکلام فی الموضع الاول فلذا اتی الشارح بدلیلین علی انها لاتفنی مطلقا .

قول الشارح : اما الاوائل فقد اختلفوا ایضا ـ هذاالاختلاف علی المبنی فان من الاوائل من قال بمغایرة النفس للبدن فهوعلی انهالاتفنی، ومنهم من قال انها هو او امرحال فیه فهو لامحالة علی انها تفنی بفناءِ البدن بل لامعنی لفناء النفس عنده الا فناءِ البدن .

قوله : اما اصحابنا ـ یعنی المتکلمین فی قبال الفلاسفة ، وقدنقل الاجماع من المتکلمین علی بقاءِ النفس بعد البدن .

قوله : علی مایاتی ـ فی المسألة الرابعة من المقصد السادس انشاءالله تعالی.

قوله : لما ثبت من امتناع الخ ـ فی المسألة الاربعین من الفصل الاول من المقصد الاول .

اعلم ان علی هذا المطلب شواهد من الایات و الاخبار : کقوله تعالی : یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربك راضیة مرضیة ، وقوله تعالی : الله یتوفی الانفس حین موتها ، وقوله تعالی : ولاتقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احیاءِ ولکن لاتشعرون ، وغیرها علی کثرتها

وکقول النبی ﷺ : خلقتم للبقاء لاللفناء ، و قوله : خلقتم للابد و انما تنقلون من دار الی دار ، وقوله : الارض لاتأکل محل الایمان ، وامثال هذه الاخبار التی تدل مطابقة اوالتزاما علی بقاء النفوس البشریة کثیرة بحیث تجاوزت عن حد التواتر ویحصل الیقین للمسلم الناظر فیها قطعا .

قوله : فاستدلوا بانها لوعدمت لكان امكان الخ - هذا بيان لكبرى قياس هو ان النفس مجردة لمامر فى المسألة الخامسة و كل مجرد يمتنع عليه العدم ، و توضيح ذالك يستدعى رسم امور :

الاول انك قدعلمت الفرق بين الامكان الذاتى و الامكان الاستعدادى وانه غير الاستعداد فى المسألة الثانية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول

الثانى ان فساد الموجود امر متجدد حادث فى الزمان و كل متجدد حادث كذالك كوناكان اوفسادا مسبوق بحامل استعداد لذالك الكون او الفساد ، اما الصغرى فظاهرة و اما الكبرى فلان المتجدد لولم يكن مسبوقا بحامل استعداد ولم يكن امكانه مقيدا به لماكان متجددا بل كان دائميا اذلاوجه لتجدد الممكن الاتقيدامكانه بشىء سابق عليه .

الثالث لوعرض الفساد على المجرد لكان فساده امرا متجددا فله حامل استعداد وحامل استعداد الفساد اما ذاته واما غيره ، الاول محال لان حامل استعداد الشىء حين عروض الفساد عليه يجب ان يكون موجودا فالشىء لوكان هو بنفسه حامل فساده لمابقى حين عروض الفساد عليه فلايكون حامل فساده فبقى ان يكون غيره ، فذالك الغير اما امر اجنبى عنه و اما تابع من توابعه فعلا اولازما او عارضا واما فاعل له و اما موضوع له و اما مادة له لاطريق الا الى الاخير فيكون للمجرد لوعرض عليه الفساد مادة و كل ماله مادة فهو مادى فلزم ان يكون المجرد ماديا مركبا و هذا خلف

قوله : لان القابل يجب وجوده مع المقبول - سواء كان المقبول كون شىء اوفساده ، وهذا اشارة الى ماقلنا من ان حامل استعداد الشىء حين عروض الفساد عليه يجب ان يكون موجودا اذلولم يكن موجودا لماكان قابلا لكون ذالك الشىء اوفساده مع انه قابل له

قوله : ولايمكن وجود النفس مع العدم - اى مع عروض العدم و الفساد عليها فلاتكونَ حاملة استعداد فسادها كما بينا .

قوله : على ان تلك المادة الخ – توضيحه ان النفس لوكانت لها مادة فاما ان يستحيل الفساد والعدم على تلك المادة اولا ، الاول يستلزم المطلوب اذ نقول ان النفس هى تلك المادة اذلا نعنى بالنفس الا جوهرا مجردا يستحيل عليه الفساد ويكون محلا للصور المجردة ، والثانى يستلزم ان تكون لتلك المادة مادة اخرى فننقل الكلام الى تلك المادة الاخرى فاما ان يستحيل عليها الفساد اولا وهكذافاما ان ينقطع الكلام الى مادة يستحيل عليها الفساد اولا ينقطع فان انقطع فتلك المادة هى النفس فان لم ينقطع لزم التسلسل اى وجود موادّ غير متناهية .

قوله : لانها مبنية على ثبوت الامكان الخ – هذا الاشكال غير وارد لان المراد بالامكان المذكور فى هذه الحجة هواستعداد الفساد و الاستعداد سواء كان للفساد اوالكون امر موجود حال فى المادة اوالموضوع كما مر بيانه فى المسألة الثانية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول و اشير اليه آنفا ، نعم لواستشكل بان مبنى هذه الحجة ان كل حادث مسبوق بالمادة وقدمر ابطال ذالك من المصنف فى المسألة السادسة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول لكان له وجه .

قوله : لكن ذالك ينتقض الخ – هذا النقض غير وارد على مبنى الحكماء لانهم قائلون بان الجواهر البسيطة المجردة يمتنع عليها الفساد والعدم ، فلذالك قلت كما اشار اليه صاحب الاسفار ان هذه الحجة لاتختص بالنفس بل تعم كل جوهر بسيط مجرد .

قوله : لكن لم لايجوز القول بكون النفس – هذا الاشكال اورده الفخر الرازى فى شرحه على الاشارات الشيخ ابن سيناء فى اوائل النمط السابع عند قول الشيخ : ولانه اصل فلن يكونَ مركبا الخ ، واجاب المصنف عنه فى شرحه على الاشارات بان النفس لوكانت لها هيولى وصورة فهيولاها اماذات وضع اوغير ذات وضع والاول محال لان ذا الوضع لايكون جزءاً لما لاوضع له ، والثانى لايخلو اماان تكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها اولم تكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على مامر (من ان كل مجرد عاقل فان المراد بالقائم بانفراده هومالايحل فى الموضوع

اوالمادة وهو المجرد ، وهذا المطلب فى‌هذا الكتاب يأتى فى آخر المسألةالثانية والعشرين من مبحث الكيف فى الفصل الخامس) وكانت هى النفس وقد فرضناها جزءاً منها هذا خلف ، وان لم‌تكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن تأثير فى اقامتها اولم‌يكن فان‌كان كانت النفس غير مستغنية فى‌وجودها عن البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها على مامر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم (اى عدم كون النفس ذات فعل بانفرادها ، و هذا المطلب فى هذا الكتاب يأتى عن قريب فى المسألة الحادية عشرة) وان لم‌يكن للبدن تأثير فى‌اقامتها كانت باقية‌بمايقيمها من الصور وان لم‌يكن البدن موجودا وهو المطلوب .

وحاصل الجواب ان هيولى النفس بعد ان ثبت انهاليست بذات‌وضع‌وليست وحدها نفسا اما ان تقوم بالبدن اوتقوم بالصورالحالة فيهاوالاول باطل‌لمامر والثانى يثبت المطلوب اذمطلوبنا فى‌هذا المقام ان النفس لاتفنى‌بفناء البدن‌سواء كانت‌لها هيولى وصورة ام‌لم‌تكونا لها بل كانت هى بسيطة فان كونها مركبة منهما لايضر بمطلوبنا هنا اذعلى فرض ثبوت الهيولى والصورة لها ليستاهما من سنخ الهيولى والصورة الجسمانيتين

ثم قال المصنف بعد هذا الجواب : ثم ان الصور المقيمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لايجوز ان تفسد و تتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لايوجد الامستندا الى جسم متحرك كما تقرر فى‌الاصول الحكمية

قوله : ثم ينتقض ذالك بامكان الحدوث الخ ـ هذا الايراد ايضاً للفخر الرازى فى شرح الاشارات ، وتوضيح الايراد على‌ما ذكر المصنف‌فى‌شرح‌الاشارات ان الفساد والحدوث متساويان فى‌احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذالك الامكان اوفى‌استغنائهما عن ذالك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع‌وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد عنه ايضاً مع وقوع الفساد وان‌افتقرامكان‌الحدوث الى محل هو البدن فليكن البدن ايضاً محلا لامكان الفساد و بالجملة يجوز ان‌يكون‌البدن شرطا لوجود النفس ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان‌الشرط

واجاب عنه بماحاصله ان الشیء کما لایکون محلا لامکان حدوث ذاته ولاامکان فساد ذاته لایکون محلا لامکان حدوث ماهو مباین القوام له ولامحلا لامکان فساده وهذا ظاهر بدیهی اذلوجاز ان یکون الشیء محلالمباینه فی القوام لکان کل شیء محلا لکل شیء وهو باطل بالضرورة ، بل الشیء انما یکون محلا لامکان حدوث ما هو متعلق القوام به و محلا لامکان فساده کالاعراض الحالة فی الموضوعات والصور الحالة فیالموادفان البیاض مثلا یتقوم بالجسم والصورةالمائية مثلا تتقوم بالمادة الجسمية بحيث اذا فسد الجسم فسد البياض والصورة المائية و ان كان تحصل الجسم نوعا مخصوصا ای الابيض او الماء انما هو بالبياض والصورة المائية .

و النفس البشرية ليست متعلقة القوام بالبدن فلايكون البدن محلا لامكان حدوثها ولا لامكان فسادها .

بيان ذالك ان البدن فیتكامله فی الرحم يبلغ حدا يحصل له استعدادفيضان الصورة الانسانية التی يتقوم بها و يتحصل بها نوعا معينا هو الانسان فالبدن يصير انسانا بحلول تلك الصورة فيه فهو محل لامكان حدوثها الاان تلك الصورةلاتحدث الا بحدوث نفس مجردة مرتبطة بالبدن ارتباط التدبير والاستعمال اذ من المعلوم ان البدن انسان وله صورة انسانية مادامت النفس مرتبطة به هذا النوع منالارتباط فالبدن محل لامكان حدوث الصورة الانسانية وحدوثهذاالارتباط فهومحللفسادها وفساده لالفساد النفس المجردة من حيث هیجوهرمجرد ، وبعبارة اخریانالبدن محل لامكان حدوث النفس من حيث هی مبدء قريب لحدوث الصورة الانسانيةلامن حيث هی جوهر مجرد و كذا محل لفسادها منحيث هیمبدء له فاذافسدتالصورة الانسانية بفساد البدن وزوال الارتباط لميلزم فساد ذات المبدء بل فسادوصف كونه مبدءاً لان وجود الشیء يستدعی وجود مبدئهولكن عدمه لايستلزم عدمه .

واما كون البدن المستعد شرطا لحدوث النفسفهو حق الاانه ليس كلشرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط كالبيت فانه يبقی بعد موت البناء الذی كانشرطا

في حدوثه .

ثم قال : فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدء لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدء ذالك وما الفرق بين الامرين قلنا لان مايقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذالك المعلول بشرائطها ومايقتضي فساد معلول لايقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولوكان عدميا .

المسالة الحادية عشرة
(في كيفية تعقل النفس و ادراكها)

قول الشارح : اعلم ان التعقل الخ _ الادراك ينقسم الى التعقل و هو ادراك الكليات والمجردات ، والى التوهم وهو ادراك المعاني الجزئية والمراد بالمعنى هو كل جزئي لم يدرك باحدى الحواس الخمس الظاهرة ، والى الاحساس وهو ادراك الصور الجزئية باحدى الحواس الخمس الظاهرة من الاجسام في الخارج ، و الى التخيل وهو ايراد المتخيلة الصور الجزئية في الحس المشترك بعد ان وقعت في الخزينة فالفرق بين الاحساس والتخيل ان الاول هو ارتسام الصور الجزئية في الحس المشترك من الخارج بتوسط الحواس الخمس والتخيل هو ارتسامها فيه من داخل الدماغ والخزينة بايراد المتخيلة .

وفي الادراك اصطلاحان احدهما ما مر وهو اعم من الاخر الذى هو بمعنى الاحساس فقط . ويأتي بيانهما في المسألة السادسة عشرة من مبحث الكيف في الفصل الخامس ، والشارح استعمله في هذه المسألة ومابعدها بكلا المعنيين .

قوله: وقد ذهب جماعة الخ _ هذا يوهم ان في كون العقل مدركا للكليات بنفسه خلافا بين القدماء والمتأخرين وهذا يعارض ما نقل بعض الشارحين من انه لانزاع في ان مدرك الكليات في الانسان هو النفس .

قوله : وتدرك الامور الجزئية بواسطة الخ - ادراك النفس بواسطة القوى

الجسمانية يتصور على وجوه :

الاول ان يكون القوى كالالات الخارجية بحيث لم يكن لها سهم فى التأثر بل المتأثر بانطباع الصور و المعانى الجزئية هو النفس كما تتأثر من الصور الكلية بنفسها ، كما ان الالات الخارجية لاسهم لها فى التأثير وانما هو من الفاعل ، وهذا باطل لما يأتى من امتياز المحل المنطبع فيه الصورة الجزئية المتمايز احد جانبيها عن الاخر .

الثانى ان يكون الانطباع فى القوى اولا ومنها فى النفس ثانيا بان تكون النفس ايضاً مدركة فى طول القوى فيكون هنا ادراكان ومدركان كالقدر الذى يتأثر من النار المجاورة له اولا ثم يتأثر الماء الذى فيه بواسطته وهذا باطل ايضا لان الوجد ان يشهد بوحدة الادراك والمدرك .

الثالث ان يكون تأثر القوى عين تأثر النفس لاندكاك القوى و انطوائها من حيث الانية فى النفس فان النفس فى وحدتها عقل باعتبار التعقل ووهم باعتبار التوهم وخيال باعتبار التخيل وهكذا احساس وشهوة وغضب الى آخر شؤونها فلذا يسند الانسان جميع افعاله وانفعالاته الى شيء واحد و شخص فارد هو المعبر عنه بلفظ انا ، وهذا هو المذهب الحق الذى عليه المحققون .

هذه احتمالات فى كون القوى واسطة ، و قيل باستقلال كل قوة فى ادراك ما هو مختص بها من دون مداخلة النفس كما انها فى التعقل مستقلة من دون مداخلة القوى وهذا مذهب سخيف لانانجد فينا حاكما بين المدركات المختلفة من الموهوم والمحسوس بانواعه والمتخيل وغيرها كما يحكم بان المحبة كائنة فى هذا الانسان وان هذا الذى تخيلته قدابصرته قبل عشر سنوات وغير ذالك والحاكم لابد ان يحضره الطرفان حتى يحكم بينهما والحضور يستلزم ادراكهما .

وههنا احتمال آخر ذكره بعض و هو ان كلا من النفس والقوى فى عرض الاخرى مدركة بالاستقلال وهذا باطل ايضاً لمامر فى الاحتمال الثانى .

قوله : هى محال الادراكات ـ يعنى ان المدركات منطبعة فى تلك القوى

التى تكون منطبعة فى اجزاء الدماغ

قوله : وقدسلف تحقيق ذالك - فى المسألة الخامسة عند بيان الوجه الخامس.

قوله : ثم اختصاص كل واحدة منهما الخ - توضيحه انه ليس كل مختلفين بالوضع موجودا فى الخارج كالعينين فى وجه الادمى ، بل يمكن لنا ان نخترع بقوتنا المتخيلة شكلا لم ندركه اصلا كمربع يكون فى جانبيه مربعان اصغر منه كل منهما كالاخر فى كل شيء الا فى الوضع والمحل او عينين فى وجه آدمى احداهما فى جبهته والاخرى فى ذقنه والتفاوت بين العينين ليس الافى الوضع والمحل وهذا الاختلاف فى المحل ليس بحسب الخارج اذالمفروض انهما غيرمدركتين وغير مأخوذتين من الخارج فتعين كون الاختلاف فى الوضع والمحل بحسب اختلاف محل القوة الاخذة ، فلو كانت النفس بتجردها مدركة لهما لم يكن محل احداهما غير محل الاخرى ولم تتمايزا لانها مجردة لايعقل فيها اختلاف وضع ومحل فتبين ان ههنا قوى غير النفس مادية تدرك الجزئيات .

المسألة الثانية عشرة

(فى القوى النباتية)

قول الشارح : سياتى بيانه - عن قريب فى آخر هذه المسألة .

قوله : اخص من الاولى - اى بحسب المتصف بهذه القوى لامن حيث صدق بعضها على بعض .

قوله : اما للجزئى وهوالاحساس - ان الاحساس قد يطلق على ما يقابل التعقل مطلقا كما ههنا وهذا اما بالتجوز اوبالاشتراك ، ونظير هذا الاطلاق يأتى فى كلام المصنف فى الفصل الخامس فى مبحث اللذة والالم .

قوله : يتوقف فعله على اربع قوى - و يقال لهذه الاربع خوادم الغاذية .

قوله : قدتتضاعف الخ - اعلم ان لكل عضو من اعضاء البدن هذه الاربعة اذ كل عضو يجذب اليه شيئا من مادة الغذاء مناسبا له كافيا لبقائه وشؤونه ويمسك

المجذوب ويهضمه اي يجعله مشابها لاجزائه ويدفع مايفضل من ذالك ، ولكن بعضا من الاعضاء يفعل هذه الاعمال لنفسه ولغيره لا بمعنى انه يعمل عمل الغير بل هو مثلا يجذب اولا ويمسكه حتى يجذب منه سائر الاعضاء غير مايجذب لنفسه بل الجذبان في الواقع مختلفان كمالايخفى وهذا معنى التضاعف .

قوله : والتي تمسكه هناك ـ عطف على التى قبلها اى والمعدة التى تمسك غذاء كلية البدن و تغيره وتدفعه

قول المصنف : والنمو مغاير للسمن ـ قالوا النمو هو الزيادة فى الاجزاء الاصلية من العظام والعروق والرباطات وغيرها وغايته بحسب النوع الى ثلاثين سنة ثم يكون واقفا الى اربعين ثم يشرع في الذبول المقابل له الى آخر عمره ، والسمن هو الزيادة في اللحم و الشحم والدم و يمكن حصوله فى جميع ازمان العمر ويقابله الهزال .

قول الشارح : متداخلة فى اجزاء المزيد عليه ـ يعنى عند النمو تجذب الاجزاء الاصلية جوهر الغذاء وهو يداخلها ويزيد عليها .

قوله : على شكل الكرات ـ اى كل جنين يكون شكله كريا لوحدة الفاعل ووحدة المحل القابل ، ولكن يمكن ان يقال ان تلك القوة مسخرة تحت مدبر شاعر كما ان القوة المتخيلة قوة واحدة ولكن تفعل افعالا مختلفة من التركيب والتحليل وايراد الصور فى الحس المشترك وغيرها بتدبير النفس وتسخيرها .

المسألة الثالثة عشرة

(فى انواع الاحساس)

قول الشارح : و هو لدفع الضرر ـ اى الضرر المتوجه الى الحواس و محالها يدفع بالعضو اللامس ويمكن ان يكون وجه التقديم ان الحيوان لايخلو من اللمس مادام حيا بخلاف الاربعة الباقية فان الحيوان يمكن ان يصير فاقدا لاحدها او اكثر ، اوان اللمس عام لجميع الحيوانات صغيرها و كبيرها ولايمضى امر حيوان

بدونه بخلاف الباقية فان من الحيوانات ما هو فاقد لبعضها في اصل الخلقة .

قوله : فالجمهور على انها قوى اربع - قال صاحب الشوارق : الجمهور على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لايوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذالك على تعدد مباديها و ذكر في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى اربع وقال في الشفاء و يشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة الخ ، فقول الشارح العلامة مأخوذ من كلام الشيخ واراد صاحب الشوارق بالجمهور المتكلمين .

قول المصنف : ومنه الشم ويفتقر الخ - الاقوال في الشم ثلاثة :

الاول ان الهواء المتوسط يتكيف بكيفية ذى الرائحة من دون ان يخالطه اجزاء متحللة من الجسم ذى الرائحة وقوة الشم يتأثر من الهواء المتكيف .

الثاني ان اجزاءاً متحللة من الجسم ذى الرائحة تخالط الهواء وينقل الهواء تلك الاجزاء الى الخيشوم ويتأثر قوة الشم من تلك الاجزاء .

الثالث ان الهواء المتوسط لايتكيف و لايخالطه الاجزاء بل قوة الشم يتأثر من الجسم ذى الرائحة رأسا ولكن الهواء يمكّن الجسم من التأثير في الشامة .

اقول : الحس والتجربة يشهدان بان الجسم المتوسط بين ذى الرائحة وقوة الشم يتكيف بكيفيته ويخالطه اجزاء متحللة منفصلة من بعض الاجسام ذات الروائح، واما القول الثالث فغير معقول

قول الشارح : قد فارقنا لين الدماغ الخ - اى ليس على لين الدماغ ولا على صلابة العصب بل متوسط بينهما .

قوله : المصنف رحمه الله نبه الخ - كلام المصنف ظاهر في القول بتكيف الهواء ظهورا تاما وان كان الامران جائزين بل واقعين ، و لم يذكر الشارح القول الثالث لبعده عن الحق وعدم اشتهاره .

قول المصنف : ومنه السمع - وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ وذالك العصب متصل الى اعصاب الدماغ ، والصماخ عظم شبية البوق طرفه

الا وسع الى الخارج وفى طوله فرجة والتواء .

قول الشارح : ذهب قوم الى ان السمع الخ ــ لاشبهة ان السمع انما يتعلق بالصوت وسيأتى بيان حقيقة الصوت فى الفصل الخامس فى مبحث المسموعات انشاءالله تعالى ، واختلف فى ان هذا التعلق لوصول الصوت بسبب الهواء الى السامعة اولتعلقها به مع كونه بعيدا عنها ، وذكرت للمذهب الاول امارات :

الاولى ادراك الجهة التى يتكون فيها الصوت و ادراك قربها و بعدها ولولا وصول الصوت من تلك الجهة الى السامعة لماادركت الجهة وقربها وبعدها ، و صاحب الشوارق ذكر هذه الامارة للمذهب الثانى ، و الحق ان المذهبين مشتركان فيها .

الثانية تأخر السماع عن الابصار كماجرّب ان من ضرب فاسا على خشب من بعيد رأى ضربه قبل سماع صوته بزمان وهذا الزمان هو زمان حركة الصوت من موضع تكونه الى السامعة فلوكان السماع بنفس تعلق الحاسة بالصوت لما تأخر عن الرؤية .

الثالثة من وضع فمه على طرف انبوبة و وضع انسان آخر اذنه على طرفه الاخر و تصوّت فيها بصوت عال سمعه ذالك الآخر دون غيره من الحاضرين فلو لم يكن لوصول الهواء المنضغط دخل فى السماع لكان الباقون سامعين لذالك الصوت ايضاً .

الرابعة ان الصوت يميل مع الريح لان الصوت يسمعه الانسان الذى يكون فى جهة تهب الريح اليها دون من هو فى الجهة المقابلة لها وماذالك الا لان الهواء يوصل الصوت اليه ولايوصله اليه .

قوله : وفيه نظر لان الصوت الخ ـ الجواب ان الجدار يتكيف بالصوت كالهواء ولايلزم نفوذ الهواء فيه مع انه ممكن ، واشكال الحروف والكلمات ليست كالاشكال المرئية حتى يمتنع بقائها عند تغير الجسم المتكيف بها ، و اطلاق الشكل عليها على سبيل التجوز .

قول المصنف : وهي قوة مودعة الى قوله بتلك - ليس في سائر الشروح ، والشارح العلامة لم يأت به في الشرح ايضاً ، فكانه زيادة من النساخ ، ويمكن ان يكون هو الشرح من الشارح سقط اقول من القلم وخط الناسخ فوقه بالقلم .

قوله : بعد تلاقيهما بتلك - اى بعد تلاقي العصبتين بتلك القوة المودعة فى الملتقي الذى تلك القوة فيه اكثر ويسمى ذالك الملتقى بمجمع النورين، والتقائهما على سبيل التقاطع بحيث يبتدى احداهما من جانب الدماغ الايمن وينتهي الى الحدقة اليسرى ويبتدى الاخرى من جانب الدماغ الايسر وينتهى الى الحدقة اليمنى .

قوله : وهو راجع فينا الى تأثر الحدقة - عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة، وراجع الى خروج الشعاع عند الرياضيين وعند المصنف في هذا الكتاب على ما يأتى عن قريب ، ويمكن ان يكون مختار المصنف ان تحقق الابصار بكلا الامرين تأثر الحدقة وخروج الشعاع كما يشعر به الباء في قوله : بخروج الشعاع ، واما فى الله تعالى فراجع الى صفة زائدة على الذات مغايرة للعلم عند الاشاعرة و الى العلم بالمبصرات عند غيرهم .

قول الشارح : وذهبت الاشاعرة الخ - يعنى وذهبت الاشاعرة تبعا للرياضيين الى ان الابصار فينا معنى زائد على تأثر الحدقة هو خروج الشعاع او غيره ، ولا يبعد ان يكون في الشرح سقط كثير .

قوله : شرائط الادراك - اى شرائط الادراك بالبصر الذى هو الابصار .

قوله : او في حكم المقابل - كوجه الانسان الذى يراه في المرآة .

قوله : لوقوع التفاوت الخ - فيه ان هذا المقدار من التفاوت لا يوجب ابصار بعض الاجزاء الذى يقع عليه عمود المثلث دون باقي الاجزاء الذى يقع عليه ضلعا المثلث ، والحاصل ان الشارح العلامة وافق الاشاعرة في ان السبب فى رؤية الكبير صغيرا عن بعد هو رؤية بعض الاجزاء دون بعض الا ان الاشاعرة يقولون ان جميع اجزاء المرئى متساوية في الشرائط والشارح يقول ليس كذالك بل يتفاوت الاجزاء بحسب القرب والبعد من الحدقة فيكون القريب مرئيا دون البعيد ، وهذا

خطأ ظاهر ، ولیس هو سببا لذالك ، بل السبب علی القول بخروج الشعاع المخروطی هو ان زاویة المخروط التی هی عند الحدقة کانت اوسع اذاکان المرئی اقرب من الحدقة فیری اکبر وکانت اضیق اذاکان المرئی ابعد منها فیری اصغر ، و تفصیل الکلام یطلب من المطولات .

قوله : **ویتحقق التفاوت الخ** – یعنی تفاوت اجزاء المرئی فی القرب والبعد من الحدقة یتحقق ویعلم من فرض خروج هذه الخطوط الثلاثة منها الی المرئی لان الخط الشعاعی الواصل الی کل من الطرفین اطول من الواصل الی الوسط .

قوله : ضلعا مثلث ـ ای مثلث مسطح ان کان المرئی خطا و اما ان کان سطحا فکان الشعاع الخارج من الحدقة علی شکل مخروط قاعدته اقصر من اطرافه .

قوله: لانه یوتر الحادة ـ یعنی یصیر وترا لکل من الزاویتین الحادتین اللتین یکتنف بکل منهما احد الضلعین ونصف القاعدة ، و وتر المثلث کل ضلع منه باعتبار وقوعه فی مقابل زاویة من زوایاه الثلاث ، ووتر الزاویة الحادة اقصر من وتر الزاویة القائمة وهو اقصر من وتر الزاویة المنفرجة فی مثلث واحد تقوم احدی زوایاه تارة وتنفرج اخری .

قوله : **یوتر ان القائمة** ـ یعنی هما یوتران زاویتین قائمتین احداهما فی جانب من الخط العمود والاخری فی جانب آخر منه .

قوله : **اختلف الناس فی کیفیة الابصار الخ** ـ الاقوال فی کیفیة الابصار ترتقی الی سبعة :

القول بخروج الشعاع المنشعب الی ثلاثة اقوال : هی القول بان الشعاع الخارج من العین علی شکل مخروط مصمت رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئی ، والقول بان المخروط مرکب من خطوط شعاعیة مستقیمة اطرافها التی عند الحدقة مجتمعة ثم تمتد متفرقة الی المرئی کلما تقرب منه یزداد تفرقها ، و القول بان الشعاع الخارج خط واحد مستقیم فاذا انتهی الی المرئی تحرك علی سطحه بسرعة فیتشکل مخروطا ، وهذه الثلاثة مذاهب الریاضیین .

الرابع مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بانطباع صورة المرئى فى العين وتأديها الى مجمع النورين عند مقابلته لها .

الخامس مذهب طائفة من الفلاسفة وهو ان الجسم الشفاف الواقع بين العين والمرئى يتكيف بالشعاع الكائن فى العين ويصير بذالك آلة للابصار .

السادس مذهب الشيخ شهاب الدين السهروردى صاحب الاشراق وهو ان الابصار باشراق من النفس الى المرئى بمعنى ان النفس يقع لها علم حضورى بالمرئى عند المقابلة وحصول سائر الشرائط وارتفاع الموانع كعلم النفس بالقوى والاعضاء فلاشعاع ولا انطباع عنده .

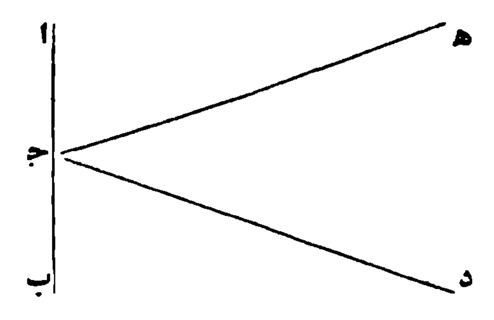
السابع مذهب صدر المتألهين صاحب الاسفار الذى تقبله الحكيم السبزوارى بقبول حسن وهو ان الابصار بانشاء النفس صورة مماثلة لصورة المرئى فى عالم مثالها ومرتبة خيالها عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الانطباع ان وقوع الصورة وانطباعها فى الحاسة بتأثير النفس فى مذهبه كما ان التخيل هو وقوع الصورة فى الحس المشترك بفعل المتخيلة وايرادها اياها فيه وفى مذهب الانطباع بتأثير المبصر الخارجى .

قوله : انعكس عنه الى كل ما نسبته الخ - يعنى انعكس الشعاع من المرئى الصيقلى الى كل جسم نسبته اليه فى الوضع والمحاذاة كنسبة العين اليه فى ذالك فاذا وضعت المرآة فى مقابل العين بحيث يكون الخط الشعاعى الخارج اليها قائما عليها انطبق الخط الشعاعى المنعكس على الخط الشعاعى الخارج من العين الى المرآة وحدثت زاويتان قائمتان فى جانبى الخط يكتنف على احداهما هذا الخط و خط آخر واقع على نصف السطح من المرئى الصيقلى ويكتنف على الاخرى هذا الخط و خط آخر واقع على نصفه الآخر ولم تحدث زاوية آخرى للانطباق وليتصور ذالك من هذا الشكل وليكن خط (ا ـ ب) ما وقع على سطح المرآة وخط (ج ـ د) ماخرج من العين وانعكس على نفسه .

والمدرك ای الناظر فی المرآة یبصر حینئذ وجهه فنسبة الوجه الی المرآة المرئية كنسبة العين اليها بل تؤخذ النسبتان بحسب الحقيقة فی هذه الصورة من العین الی المرآة و من المرآة الی العین لانطباق الخطین الخارج و المنعكس ، والمراد من الخط الشعاعی هو سهم المخروط الممتد من رأسه الی وسط قاعدته .

واما اذا وضعت المرآة بحیث یقع الخط الشعاعی الخارج الیها مائلا علیها فینعكس الی كل جسم وضعه بالنسبة الی المرآة كوضع العین بالنسبة الیها وتحدث زاویتان یكتنف علی احداهما الخط الشعاعی الخارج وخط واقع علی سطح المرآة ویكتنف علی الاخری الخط الشعاعی المنعكس وخط آخر واقع علی سطح المرآة وهاتان الزاویتان حادتان متساویتان دائما علی ما بین فی مظانه تسمیان بزاویتی الشعاع والانعكاس وزاویة اخری یكتنف علیها الخطان الخارج و المنعكس و هذه یمكن ان تكون حادة اوقائمة اومنفرجة ومجموع الثلاث یساوی القائمتین ، والمدرك یبصر حینئذ ماینتهی الیه الخط المنعكس وهو قدیكون شیئا من وجهه وقد یكون شیئا آخر خارجا من وجهه .

و لیتصور ذالك من هذا الشكل ولیكن خط (ا ـ ب) ماوقع علی سطح المرآة وخط (د ـ ج) ماخرج من العین الی المرآة وخط (ج ـ ه)ماانعكس من المرآة الی ذالك الشیء .



قوله : شعاع الی العین ـ لوحذف لفظة الی العین لكان اولی .

قوله : وهو باطل لان الصورة الخ ـ یعنی لوانطبعت صورة الجسم المرئی فی المرآة ثم من المرآة فی العین لزم ان لایتغیر وضعه بتغیر وضع الرائی الناظر فی المرآة ولایتحرك بتحركه اذاكانت المرآة ثابتة ولكنا نری اذا كانت المرآة ثابتة ونظرنا الی جسم فی المرآة ثم تحركنا یتحرك المرئی فی المرآة بتحركنا ولیس ذالك الا لتحرك الخط المنعكس التابع للخط الخارج التابع لنا فی الحركة

قوله : بواسطة الروح المصبوب ـ هذا هو المسمى بالروح البخارى الذى فى غاية اللطافة والرقة .

قوله : خيال بانفراده ـ الخيال والخيالة بفتح الخاء كل صورة متمثلة فى الذهن او الخارج ، فى النوم اواليقظة ، فى جسم صيقل اوفى غيره .

المسألة الرابعة عشرة

(فى انواع القوى الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات)

قول الشارح : فتركب صورة انسان الخ ـ وكذا غير ذالك مماله حقيقة فى الخارج .

قول المصنف : المبرسم ـ عطف على القطرة الا ان الرؤية فى الاول مضاف الى المفعول و هنا الى الفاعل ، و المبرسم على صيغة المفعول من عرضه البرسام و هو المرض المسمى بذات الجنب اذا اشتد يرى صاحبه صورا و اشكالا ليس لها وجود فى الخارج .

قول الشارح : التى باعتبارها تحكم النفس الخ ـ خبر لهى بعد خبر .

قوله : وهذا كلام ضعيف ـ ان كان مراد الشارح العلامة ان اصل قاعدة امتناع صدور الاثرين عن الواحد من حيث هو واحد من دون واسطة ضعيف كما انكرها المتكلمون فقد مرالكلام فيه فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، وان كان كلامه فى الصغرى وعنى ان الحس المشترك ليس واحدا حقيقيا بل له جهتان و حيثيتان باحداهما يقبل و بالاخرى يحفظ فليس فيه كثير اهمية اذ مرادهم اثبات القوتين سواء فرضناهما لموجودين اولموجود واحد ، اما كتاب الاسرار فلم اظفر انابه الى الان .

قوله : ولهم خلاف فى ان المذكرة الخ ـ اعلم ان استعادة المعانى الغائبة فى الحافظة ليست الا الادراك ثانيا فالاستعادة انما هو عمل الوهم كما ان القوة العاقلة تدرك الكليات وتستعيدها من خزينتها عند الحاجة اليها لكن الاستعادة

باستعانة الحافظة اذ لو لم يستثبت المعانی لم يقدر الوهم علی الاستعادة فالتذكر هو ادراك الوهم المعنی المحفوظ فی الخزينة و استحضاره بعد ادراكه الاول فالوهم هو المدرك وتلك القوة هی الحافظة فليس التذكر عملا غير الحفظ والادراك ثانيا كما توهم من ذهب الی تغاير الحافظة والمذكرة وجعل القوی ستا .

قوله : باعتبار استعمال الحس لها ـ فی بعض النسخ باعتبار استعمال الوهم لها وهذا هو الصحيح



الفصل الخامس

(فی مباحث الاعراض التسعة)

الاول منها الکم

المسالة الثالثة

(فی خواص الکم)

قول الشارح : یوجد فیه شیء غیر شیء ـ ای یکون الشیء بحیث یمکن ان یشار الی شیءٍ منه دون شیء آخر منه من دون انفکاک فیه وهذا المعنی من لوازم المقدار ، والمعنی الثانی لقبول القسمة هو استعداد الشیء للافتراق والانفکاک وهذا المعنی من لوازم المادة لامن لوازم المقدار لان المقدار متصل فی ذاته والشیءِ لایقبل مایقابل ذاته اذ القبول یعتبر فیه بقاء القابل والافتراق لوعرض علی المتصل فی ذاته لم تبق ذاته .

قوله : علی ماسلف البحث فیه ـ فی المسألة السابعة من الفصل الاول .

قوله : امکان وجود العادّ ـ العاد فی اصطلاح اهل الحساب هو العدد الذی یفنی عددا اکثر باسقاطه عنه مرات و لایبقی من الاکثر شیء کالاثنین الذی یفنی العشرة مثلا اذا اسقط عنه خمس مرات و کذا الاربعة والخمسة بالنسبة الی العشرین ، والواحد وان کان له هذه الصفة بالنسبة الی جمیع مراتب الاعداد الا انه لیس بعدد ، والکم المتصل یمکن ان یکون له عاد بالعرض لانه اذا تجزی باجزاء فرضیة کقطعة خشب یقسم الی عشرة اجزاءِ یعرض علیه الکم المنفصل فیوجد له العاد بالعرض کما للمنفصل العارض بالذات .

قوله : اوعارضها کالسواد الحال فی السطح ـ ان هذا المثال غیر لائق

بالمقام لان السواد وامثاله ليست من الكيفيات العارضة على الكميات مع ان حلول السواد في السطح غير معقول لان السطح كما انه نهاية الجسم باعتبار مقداره نهاية اللون الحال في الجسم ايضا ونهاية اللون لايمكن ان يتكيف باللون كما ان نهاية الجسم لايمكن ان يكون جسما ، نعم ان العامة يقولون ان هذا السطح اسود ولكنه تسامح فی امر السطح لايدرونه هم والخاصة يعلمونه ، فالمثال الحق للعارض على الكميات هو الكيفيات المختصة بالكميات كالشكل والخلقة والزوجية والفردية على مايأتی فی المسألة السابعة والعشرين من مبحث الكيف .

قوله : اومايجامعه في المحل ـ كالسواد الحال فی الجسم المجامع للجسم التعليمی الحال فيه ، وقدمر مايناسب هذا فی المسألة الرابعة من الفصل الاول .

قوله : اومايتعلق بما يعرض له الخ ـ قدمر لهذا تفصيل فی المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

والحاصل ان الكم بالعرض اما معروض الكم بالذات اوعارضه اومجامعه فی المحل اومايتعلق بمعروضه اوعارضه اومجامعه .

المسالة الرابعة

(فی احكام الكم)

قول المصنف : ويعرض ثانی القسمين فيهما لاولهما ـ ای ويعرض الكم المنفصل الذاتی للكم المتصل بقسميه الذاتی والعرضی ، وكان ينبغی ان يجعل قوله وهوذاتی وعرضی فی هذه المسألة لامن المسألة السابقة .

اعلم ان الكم المنفصل ای العدد كالاضافة يعرض لجميع الاشياء حتى الواجب تعالى باعتبار انه موجود فی الموجودات كما قال تعالى : ما من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الخ وحتى انه يعرض لنفسه فيقال عشرة آلاف مثلا فان الالاف اعداد عرضت لها عشرة .

قول الشارح : وايضا الزمان متصل بذاته الخ ـ هذا مثال لعروض الكم

المنفصل للكم المتصل العرضی فان الزمان له اعتباران فانه من حیث هو هو کم متصل ذاتی ومن حیث انه عارض علی الحرکة العارضة علی المسافة کم متصل عرضی اذالمسافة التی هی السطح باعتبار وقوع الحرکة علیها کم متصل ذاتی والزمان عارض علیها بواسطة الحرکة .

قوله : بالمسافة ایضا ـ اشارة الی الاعتبارین یعنی ان الزمان کما یعرض له التقدیر ای الکم المنفصل بذاته علی ما اشار الیه بقوله : وکذا الزمان یقسم الخ یعرض له بالمسافة ایضا

قوله : ان انواع الکم المنفصل یتقوم الخ ـ هذا ینافی مامر فی المسألة العاشرة من الفصل الثانی من المقصد الاول من قوله : ان العدد انما یتقوم بالوحدات لاغیر .

قوله : فحصول التقویم والقابلیة الخ ـ ای حصول التقویم فی انواع الکم المنفصل وحصول القابلیة فی انواع الکم المتصل یقتضی انتفاء التضاد بین الانواع من کل منهما ، وکذا حصول قابلیة الکم المتصل للکم المنفصل کمامر یقتضی انتفاء التضاد بین المتصل والمنفصل .

قوله : موضوع قریب مشترك ـ ای لایمکن ان یعرض الثلاثة والخمسة مثلا علی سبیل التعاقب علی موضوع قریب واحد اذ بزوال الثلاثة ینتفی موضوعها ویحصل موضوع آخر ، وانما قید الموضوع بالقریب لان العدد له موضوع قریب هو اشخاص المعدودات وموضوع بعید هو الجسم من حیث هو جسم مثلا و لاشبهة ان الثلاثة والاربعة والخمسة وکذا سائر مراتب الاعداد عارضة علی الجسم کل فی عرض الاخر فللاعداد موضوع بعید مشترك هوالجسم مثلا .

قوله : وکذا المتصل فان الجسم الخ ـ ای لایمکن عروض الخط علی ما یعرض علیه السطح وکذا عروض السطح علی مایعرض علیه الجسم التعلیمی کل ذالك بلاواسطة ، واما عروض المتصل والمنفصل علی موضوع واحد دفعة او علی سبیل التعاقب بان یعرض المنفصل بحسب القسمة الوهمیة علی المتصل فممکن

ولكن هذا لايوجب التضاد بينهما لان المتضادين كمايمتنع حلولهما فى محل واحد معا يمتنع عروض احدهما على الآخر .

قول المصنف : ويوصف بالزيادة الخ - قال صاحب الشوارق والسبب فى ذالك هو ان الشدة عبارة عن بعد احد الضدين عن الضد الاخر والضعف عبارة عن قربه منه كما يقال هذه الحرارة اشد من تلك الحرارة فان معناه ان هذه الحرارة ابعد بالقياس الى البرودة من تلك الحرارة وتلك الحرارة اقرب الى البرودة من هذه الحرارة وكذا الحال فى قولنا هذا السواد اشد من ذالك السواد فان معناه ان هذا ابعد من البياض وذالك اقرب اليه الى غير ذالك من الامثلة فتحقق الشدة والضعف فى شيء فرع تحقق التضاد فيه بخلاف الزيادة والكثرة ومقابليهما فتدبر .

قول الشارح : والفرق بين الشدة الخ - توضيحه ان الكثرة والقلة تتحققان بالنسبة الى العدد اى يوصف العدد بهما فيقال هذا العدد كثير وذالك العدد قليل ، والزيادة والنقصان يتحققان بالنسبة الى الكم المتصل فيقال مثلا هذا الخط زائد وذالك الخط ناقص ، وكل نوع من انواع الكم المتصل يعتبر الزيادة و النقصان بين افراده لابالنسبة الى نوع آخر فلايقال هذا الخط زائد على ذالك السطح وهكذا السطح والجسم ، بل يقال هذا الخط زائد على ذالك الخط وهذا السطح زائد على ذالك السطح وهذا المقدار من الجسم زائد على ذالك المقدار من الجسم و هذا الزمان زائد على ذالك الزمان ، وكذا من جانب النقصان ، ففى ذالك كله يكون حقيقة الزائد والناقص واحدة خطا اوسطحا اوجسما ، وكذا القليل والكثير فى العدد، فمراده بالاصل الموجود هو معروض القلة والكثرة ومعروض الزيادة والنقصان فان العدد القليل والعدد الكثير حقيقة واحدة وكذا الخط الزائد والخط الناقص حقيقة واحدة وهكذا السطح الزائد والناقص والجسم الزائد والناقص .

اقول : هذا صحيح فى غير العدد اذقدمر فى المسألة العاشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول ان مراتب الاعداد انواع مختلفة .

قوله : بخلاف الشدة - اى ليس حقيقة الشديد والضعيف واحدة فان الشديد

من الحمرة مثلا حقيقة ونوع و الضعيف منها حقيقة اخرى و بيان ذالك يأتى فى المسألة السادسة من مبحث الكيف.

قول المصنف : وانواع المتصل القار الخ - اعلم ان الجسم التعليمى الذى هو الطول والعرض والعمق والسطح الذى هوالطول والعرض فقط والخط الذى هو الطول فقط موجودة فى الخارج و كل موجود بلحاظ انه موجود له اعتبار بشرط الشيء مع ان الامور المادية مشروطة بالمادة ايضا فى الخارج فلها فى الوجود الخارجى من الاعتبارات الثلاثة اعتبار بشرط الشيء فقط ، واما فى العقل و بحسب مفاهيمها الكلية فلها الاعتبارات الثلاثة كسائر الطبايع الكلية ، واما بحسب الخيال و تصورها جزئية فهى تابعة لما فى الخارج تقع فى الخيال صورها الجزئية الماخوذة من الخارج ولكن النفس لها قدرة ان يلاحظها فى صقع الخيال من غير التفات الى محالها و موادها واعراضها وهذا معنى اللابشرط لهذه الاشياء فى وجودها الخيالى ، وهى بهذا الاعتبار موضوعات للعلوم الرياضية التى تسمى بالعلوم التعليمية والتعاليم لان الفلاسفة كانوا يبتدؤن بها فى تعليم الفلسفة رياضة لاذهان المبتدئين و تقويما لافكارهم فان للرياضيات هذا الشأن والتأثير ، ولذالك اطباء النفوس يأمرون من فى فكره اعوجاج ان يشتغل اولا بالرياضيات محضا ثم يشتغل بغيرها ، وايضا كان غرض الفلاسفة من ابتدائهم بالرياضيات حين التعليم تأنيس النفوس باليقينيات و تبعيدها عن الغلط اذ هى علوم دقيقة يقينية مبتنية على بديهيات توافق عليها العقل والوهم ، وعلى هذا فعلى المحصلين ان لايتجاوزوا الى غيرها من العلوم مالم يمارسوا مسائلها كما ان عليهم ان لايتجاوزوا الى سائر العلوم مالم يزكوا نفوسهم من مساوى الاخلاق بتعلم علمها ، وكلا الامرين من وصايا السابقين فاحتفظوا عليها كى تكونوا من الفائزين.

قول الشارح : وقد تؤخذ باعتبار آخر - هو ما فى كلام المصنف الاتى.

قول المصنف : وان كانت تختلف الخ - يعنى يخالف الجسم التعليمى السطح والخط فى انه يمكن تخيله بشرط لادونهما لان السطح والخط حيث انهما لايتحققان

الا عند نهاية الجسم والسطح فی الخارج وفی الخيال فلايمكن تخيلهما بشرط لاعنهما اذ التقيد بعدم شیء ينافی وجوده نعم يمكن قطع النظر عن الجسم والسطح كمامر بيانه فالخط و السطح اما ان يتخيلا بشرط الشیء الذی هو غير منفك عنهما و اما ان يتخيلا لابشرط شیء بان لايلتفت الی ذلك الشیء ولايمكن اخذهما بشرط لاعن محلهما ، واما الجسم التعليمی فيتخيل بكل من الاعتبارات الثلاثة ، و اما النقطة فهی كالخط والسطح فی عدم امكان تخيلها بشرط لا الاانها ليست تعليمية .

قول الشارح : كون الجسم تعليميا الخ ـ فی هذا الكلام مسامحة اذ ليست مفارقة الجسم التعليمی للسطح والخط باعتبار كونها تعليمية بل بذالك الاعتبار الاخر

قوله : لافتقاره الی برهان ـ ای التناهی عارض من عوارض الجسم لان ثبوته للجسم يفتقر الی البرهان كما مضی فی المسألة الاولی من الفصل الثالث .

قوله : ولان السطحين اذا التقيا الخ ـ توضيحه ان التقاء السطحين عند تلاقی الجسمين اما بالاسر واما لا بالاسر والاول يلزمه التداخل و هو محال لان الالتقاء بالاسر هو التقاء كل جزء من الملتقيين بكل جزء من الملتقی الاخر والثانی يلزمه انقسام السطح فی جهة ثالثة غير جهة الطول و العرض ايضا و هذا خلف لان مافرضناه سطحا ليس بسطح بل جسم لان المنقسم فی الجهات الثلاث هو الجسم فاذا كان الفرضان محالان فوجود السطح محال ، و كذا الكلام فی التقاء الخطين و التقاء النقطتين .

والجواب ان الالتقاء انما هو بالاسر ولايلزم التداخل المحال لان التداخل المحال هو تداخل الابعاد والسطح ليس له بعد ثالث غير الطول والعرض فالسطحان يجتمعان ولايشغلان بعدا اصلا فلايلزم التداخل المحال .

قوله : وهو ثخنه ـ ای احد ابعاد الجسم هو ثخن الجسم ، وفی بعض النسخ وهو الجهة ای عدم احد ابعاد الجسم هو الجهة وهذا اصح .

قوله : ان اتصلا ـ بان يكون الجسمان ما يعين فينعدم السطحان بامتزاجهما .

قوله : وان العدم المطلق الخ ـ يعنى ان المجردات حيث انها ليس فيها الكمية التى هى مناط الاتصاف بالتناهى واللاتناهى تتصف بعدم التناهى عدما مطلقا لاباعتبار الملكة فهى غير متصفة بالتناهى ولا باللاتناهى الذى يقتضى شأنية المتصف به للاتصاف بالتناهى كالجدار الذى لايتصف بالعلم ولا باللاعلم الذى هو الجهل ، وتقدير العبارة ان عدم التناهى عدما مطلقا يصدق على المجرد الذى سلب عنه التناهى الذى لايصدق باعتباره ان ذالك المجرد متناه ، هذا فى الكم المتصل ، واما المنفصل فيتصف المجردات به كما يقال : العقول العشرة فتتصف بالتناهى العددى .



الثانى من الاعراض التسعة الكيف

المسألة الثالثة

(فى اقسام الكيفيات المحسوسة الى انفعاليات وانفعالات)

قول الشارح : ان كانت راسخة ـ كصفرة الذهب وحلاوة العسل ورطوبة الماء

قوله : لانفعال الحواس عنها اولا ـ يعنى ان الحواس فى اول الالتفات تدرك غالبا تلك الكيفيات .

قوله : غير راسخة ـ كصفرة الوجل وحمرة الخجل وحرارة الماء المسخن ورائحة الدم وحموضة الحصرم اذا كان على الشجر .

المسألة الرابعة

(فى مغايرة الكيفيات المحسوسة الاشكال والمزاج)

قول الشارح : والملاقى لذالك التقطيع الخ ـ اى الاجزاء المدورة التى تلاقى ذالك التقطيع و تملاه هى الاجزاء الحلوة ، و فى بعض النسخ المتلاقى ، والاصح المتلافى بالفاء كما فى بعض الشروح .

قول المصنف : والمزاج لعمومها ـ يعنى ان الكيفيات المحسوسة مغايرة للمزاج لانها اعم منه اذ هى توجد فيما لايوجد المزاج كالبسائط والاعم مغاير للاخص فليس المزاج نفس مجموع الكيفيات الموجودة فى المركب على ماهو مذهب بعض الاوائل وان كان هو من الكيفيات فتأمل .

قول الشارح : فاللون والطعم الخ ـ يعنى ان اللون والطعم اللذان هما من الكيفيات المحسوسة ليسا من الملموسات اذ اللون مبصر والطعم مذوق و كذا غيرهما مماليس بملموس والمزاج من الملموسات لانه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فينتج من الشكل الثانى ان اللون والطعم ليسا بالمزاج .

قوله : وان كان تابعا له الخ ـ يعنى ان اللون والطعم وغيرهما من الكيفيات التى تحصل فى المركب ولاتكون من الملموسات وان كانت تابعة للمزاج الحاصل فيه لكن التابع مغاير للمتبوع .

اقول : ان الشارح العلامة رحمه الله لم يأت فى الشرح بما اشار اليه المصنف ، بل اتى لاثبات مغايرتها للمزاج بدليل الاختلاف والتغاير فى المحمول ايضاً .

المسالة الخامسة

(فى البحث من الملموسات)

قول الشارح : اظهر عند الطبيعة ـ يعنى ان الكيفيات الملموسة اظهر من سائر الكيفيات المحسوسة عند طبيعة الاحساس فالمدرك اذا خلى و طبعه ولم يكن فى قصده ادراك محسوس خاص اذا لاصق جسما يظهر له اولا كيفيته الملموسة ثم سائر الكيفيات فلذالك سميت الملموسات اوائل المحسوسات كما سميت الكيفيات الاربع الملموسة : الحرارة والبرودة و الرطوبة و اليبوسة اوائل الملموسات اذهى تدرك اولا عند اللمس ثم تدرك سائر الكيفيات الملموسة بواسطتها .

قوله : لعمومها بالنسبة الخ ـ يعنى لايخلو حيوان كائنا ماكان من حاسة اللمس بخلاف سائر الحواس كما لايخلو جسم بسيطا كان اومركبا من الكيفية الملموسة بخلاف سائر الكيفيات ، والسر فى ذالك ان الحيوان لايتم امر حياته و معاشه بجلب الملائم و دفع المنافر الا بان يكون حاسة اللمس فى ظاهر جميع بدنه منتشرة .

قوله : دون العكس ـ هذا خلاف التحقيق لان المراد بالفعل ان كان اعطاء كل صورة من الصور العنصرية اثرها للمادة فكل من العناصر فاعل بصورته لكل مادة من مواد العناصر الباقية ومنفعل بمادته من كل صورة من صور العناصر الباقية اذلولا ذالك لماحصل التشابه فى المزاج ، وان كان المراد به كسر السورة فكل من الحرارة والبرودة تنكسر سورتها بالاخرى وكذا الرطوبة واليبوسة ، وقدمضى

بيان ذالك مشروحا فى تعليقات المسألة الثالثة من الفصل الثانى .

قوله : كاللطافة والكثافة الخ ـ كل اثنين من هذه الثمانية على الترتيب متضادان ، وعدّ منها ايضاً اللين والصلابة ، الخشونة و الملاسة ، الغلظ والرقة .

قوله: بينهما غاية التباعد ـ اذا كانت كل منهما فى عنصرها الخاص بها .

قوله: تطلق على معان ـ وقد عدوالها معنى رابعا هو الحرارة الحاصلة من الحركة .

اقول : كون كل من هذه الحرارات الاربع حقيقة مخالفة للباقية ينافى تمثيلهم بها للمعلول الواحد النوعى بالنسبة الى العلل المختلفة كما مر فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول عند قول المصنف ، وفى الوحدة النوعية لاعكس .

قوله : و الجمهور يطلقون ـ اى جمهور الناس .

قول المصنف : و هما مغايرتان للين والصلابة ـ انما قال ذالك دفعا لتوهم انهما هما ، والفرق بين الرطوبة واللين انها لابد فيها من السيلان والميعان دونه ، وبين الصلابة واليبوسة ان الاولى لابد فيها من عدم الانغمار دون الثانية ، و النسبة بين كل اثنين عموم مطلق فكل ماكان رطبا فهولين دون العكس وكل ما هوصلب فهو يابس دون العكس فالهواء رطب ولين والشمعة التى تسخنت قليلا لينة غير رطبة والحديد صلب ويابس وتلك الشمعة يابسة غيرصلبة هذا ، و اما اللين على مافسره الشارح من انه يكون للجسم به قوام غيرسيال فبينه وبين الرطوبة تباين و على هذا فالهواء رطب غير لين كما ان تلك الشمعة لينة غير رطبة ، و اما الصلابة و اليبوسة فبينهما عموم مطلق البتة اذلايمكن ان يكون الجسم صلبا غير يابس .

قول الشارح : لما كان الثقل و الخفة الخ ـ يعنى لم يكن المصنف رحمه الله بصدد ذكر غير الاوائل من الملموسات ولكن لماكانت الخفة اثر الحرارة والثقل اثر البرودة بحث عنهما .

قوله : واعلم ان كل واحد منهما الخ ـ الثقل اما مطلق واما مضاف و كذا

الخفة كما فى عبارة المتن ، والثقيل المطلق هو الارض والمضاف هو الماء والخفيف المطلق هو النار والمضاف هو الهواء ، و عبر عنهما الشارح بالحقيقي و الاضافى ، والاضافة اما ان تلاحظ باعتبار الحركة واما ان تلاحظ باعتبار المتحرك .

بيانه ان الثقيل المضاف هو ما فى طبعه اذا خرج عن مكانه ان يتحرك نحو المركز ويقف بطبعه حيث تكون المسافة بينه وبين المحيط المراد به سطح كرة النار المحدب اكثر من المسافة بينه وبين المركز هذا تفسير الثقيل المضاف باعتبار الحركة ، واما تفسيره باعتبار المتحرك فهو مايكون الثقيل المطلق سابقا له فى الحركة الى المركز بحيث يصل هو الى نفس المركز و يقف هو ما دونه ، و اما الخفيف المضاف بالاعتبارين فهو يفسر كما يفسر الثقيل المضاف الا ان يبدل المحيط فى كل مورد فى العبارة بالمركز و يبدل المركز بالمحيط ، و هذا مراد المصنف بقوله : ويقالان بالاضافة باعتبارين .

اعلم ان الجسم الكروى له مركز ثقل ومركز حجم ، والاول هو نقطة فيه اذا قطع الجسم من اى جهة بنصفين على سطح مستو مار بتلك النقطة كان النصفان متساويين فى الوزن سواء كانا متساويين فى المقدار املا ، والثانى هو نقطة فيه يكون الخطوط الخارجة منها الى المحيط فى جميع الجوانب متساوية ، وبين المركزين عموم من وجه فان الجسم الكروى اذا كان جميع اجزائه من حقيقة واحدة كالماء مثلا ينطبق المركزان واما اذا كان بعض اجزائه من الخشب وبعضها من الحديد مثلا يختلف المركزان من حيث الموضع ، والمراد بالمركز ههنا هو مركز الثقل فاذا كان منطبقا على مركز الحجم فلا اشكال ، واما اذا لم يكن فواجب على قاعدة اقتضاء الثقل ان ينطبق مركز ثقل الارض على مركز العالم دون مركز حجمها ، وهذا خلاف ظواهر كلمات القوم من ان مركز الارض هو مركز العالم اذ وحدة السياق تقتضى ان يكون المراد بمركز الارض مركز حجمها لان المراد بمركز العالم مركز حجمه قطعا .

قوله : وقد يعرض له ان يتحرك الخ - اى قد يعرض للهواء الذى هو الخفيف

المضاف ان یتحرك عن المحیط الی المرکز وذالك اذایقسره قاسرویدخله فی مکان النار ، او ان یتحرك عن اعالی کرته الی اسافلها وهذا اظهر .

قوله: فهوعند المحیط الخ ـ ای الهواء ثقیل بالاضافة الی النار و خفیف بالاضافة الی الماء والارض کما ان الماء خفیف بالاضافة الی الارض ثقیل بالاضافة الی الهواء والنار ، وحاصل الکلام الی هنا ان الخفیف ماتحرك بطبعه نحو المحیط سواء وصل به فیکون مطلقا اولا فیکون مضافا والثقیل ماتحرك نحو المرکز کذالك

قول المصنف : والمیل طبیعی الخ ـ سیأتی انشاءالله تعالی فی مبحث الحرکة بیان هذه الاقسام .

قول الشارح : الموانع الخارجیة والداخلیة ـ الموانع الخارجیة هی القوام الذی یتحرك الجسم فیه ویعبر عنه بالمعاوق الخارجی فکلماکان اغلظ کان اکثر منعا للمتحرك وکانت الحرکة ابطأ وکلماکان ارق کان اقل منعا له وکانت الحرکة اسرع ، والموانع الداخلیة هی الطبیعة ویعبر عنه بالمعاوق الداخلی و هی تمنع القوة القسریة الحاصلة فی المقسور وتدافعها حتی تضمحل ویرجع الجسم الی حرکته الطبیعیة اوالسکون فکلما کانت الطبیعة اکثر کان منعها للقوة القسریة اکثر و کلما کانت اقل کان لها اقل ، وسیأتی بیانهما عن قریب

قوله : و هو میله العرضی ـ ای خرق الهواء بسبب الحجر هوالمیل العرضی له ، وفیه تجوز لان الخرق متفرع علی المیل لاهو نفس المیل اذهو کیفیة فی الجسم والخرق انفعال فی القوام الذی تقع فیه الحرکة یتبعه تغیر الوضع .

قوله : بل یکون الجسم ابدا الخ ـ ای الجسم المتحرك بالقوة القاسرة ، ولکن یمکن ان یکون الجسم علی صرافة المیل الطبیعی حینما یتحرك بطبعه ولاقاسر ، ولایمکن ان یکون علی صرافة المیل القسری لان القسر لایتحقق من دون الطبیعة فمتی تحقق فالمیل الطبیعی موجود ولوضعیفا لوجود الطبیعة لما یأتی عن قریب .

قوله : هذا اشارة الی الدلیل الخ ـ وبعبارة اخری اشارة الی الدلیل علی

انه لاحركة قسرية حيث لاميل طبيعي .

قوله : ان المتحرك اذا كان خاليا عن المعاوقة الخ ـ يعني ان المتحرك بالحركة القسرية اذا كان خاليا عن المعاوقة الداخلية التي هي من الطبيعة، وهذا البرهان نظير البرهان الذي اقيم على وجوب القوام الذي هو المعاوق الخارجي للمتحرك بالطبع وامتناع الخلا في المسألة العاشرة من الفصل الاول ، وهنا اقيم على وجوب الطبيعة وميلها الذي هو المعاوق الداخلي للمتحرك بالقسر ، واطلاق المعاوق على كل من الطبيعة والميل المعلول لها صحيح ، و يجب هنا فرض وحدة القوة القاسرة والمقسور والمسافة والقوام الذي يتحرك فيه الجسم المقسور ، و نتيجة ماهنا وماهنالك وجوب المعاوق الخارجي في الحركة الطبيعية و وجوب المعاوق الخارجي والداخلي معا في الحركة القسرية ، و اما الحركة الارادية من حيث المعاوق فحكمها حكم القسرية لان المتحرك حقيقة هو البدن وهو مقسور النفس في حركته

قول المصنف : و عند آخرين هو جنس الخ ـ اعلم ان الميل كالحركة التي هي معلوله ينقسم الى الذاتي والعرضي ، والميل العرضي كميل جالس السفينة التابع لميلها كحركته ، والميل الذاتي عند الحكماء ينقسم الى ثلاثة اقسام كمامر ، ثم الميل الطبيعي ينقسم الى اقسام باختلاف الطبايع فالميل المعلول لطبيعة الارض مثلا قسم غير الميل المعلول لطبيعة النار ، و كذا الميل النفساني ينقسم الى اقسام باختلاف النفوس فالميل المعلول لنفس النبات قسم غير الميل المعلول لنفس الفلك مثلا ، و كذا الميل القسري ينقسم الى اقسام باختلاف القوة القاسرة ، ولكن هذه الاقسام لاتقتضي اختلاف الميول في الحقيقة والنوع لان اختلاف حقائق العلل لايستلزم اختلاف حقائق المعلولات فاختلاف الطبايع والنفوس لايدل على اختلاف الميول و كذا اختلاف الميول لوثبت لايدل على اختلاف الحركات بحسب الحقيقة والنوع فمناط اختلاف الحركات غير اختلاف الميول و مناط اختلاف الميول غير اختلاف الطبايع والنفوس كما ان تماثل الحركات لايدل على تماثل الميول وتماثل

المیول لایدل علی تماثل الطبایع والنفوس فاستدلال المتکلمین بتماثل الحرکات من حیث الجهة علی تماثل المیول خطأ لان حرکة الهواء نحو العلو و حرکة الحجر نحوه قسرا وان کانتا متماثلتین من حیث الجهة الا ان الضرورة تشهد بان المیلین مختلفان ، واما المتکلمون فیتنوع المیل عندهم الی ستة انواع بحسب الجهات الست فالمیل الی العلو مثلا عندهم نوع والی السفل نوع آخر .

قول الشارح : لان تساوی المعلول یستلزم تساوی العلة – یعنی لان وحدة الحرکة التی هی معلول للمیل بالنوع یستلزم وحدة العلة التی هی المیل بالنوع فالمیل الذی یقتضی الحرکة الی جهة العلو مثلا حقیقة واحدة فی جمیع الافراد .

اقول : هذا مردود بوجهین : الاول ان وحدة المعلول بالنوع لایستلزم وحدة العلة بالنوع بل الامر علی عکس ذالك لما ذکر فی المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، الثانی ان وحدة الحرکة من حیث الجهة لایستلزم وحدتها من حیث الحقیقة اذ تختلف من حیث الطبیعة و الارادة والقسر مع وحدة الجهة .

قوله : واختلف ابوعلی وابوهاشم الخ - تحقیق الحق ان اجتماع المیلین الذاتیین سواء کانا طبیعیین اوقسریین اوارادیین اومختلفین فی جسم واحد الی جهتین مختلفتین بحیث یظهر اثرهما ویتحقق حرکتهما الی تینك الجهتین ممتنع بالضرورة لامتناع الحرکتین الذاتیتین لجسم واحد الی جهتین مختلفتین بالضرورة ، و اما اجتماع المیل الذاتی والمیل العرضی کما فی السائر فی السفینة الی جهة غیر الجهة التی تسیر الیها السفینة ، اواجتماع الذاتیین الی جهة واحدة کما فی الحجر المرمی من فوق الی سفل بقوة ، والانسان المندفع الی جهة یرید السیر الیها ، والانسان الساقط من مرتفع یرید السقوط منه الی سفل اواجتماع المیلین الذاتیین الی جهتین بحیث لم یظهر اثر احدهما لکونه مغلوبا للاخر و یظهر اثر الاخر لکونه غالبا کما فی الحجر الصاعد قسرا ، والانسان المندفع الی جهة یرید الذهاب الی جهة اخری ، والانسان الساقط من شاهق یرید عدم السقوط منه بل وقع السقوط لزلقه وغفلته . اولم یظهر اثر منهما لکونهما متساویین فی القوة کما فی الحلقة

التى يتجاذبها اثنان بحيث تبقى الحلقة فى ايديهما ساكنة فان فيها ميلين قسريين الى جهتين مختلفتين وميل طبيعى الى جهة السفل ، و الانسان المندفع الى جهة يريد الذهاب الى جهة آخرى يكون قوته مساوية لقوة الدافع فغير ممتنع كما يشهد به الامثلة .

قوله : **من اجناس الاعتماد** ـ يعنى من انواعه التى تحت جنس واحد .

قوله : **وقال ابوعلى ان الثقل راجع** الخ ـ يعنى ان الثقل عنده هو تزايد اجزاء الجسم بسبب شدة انضمامها فالجسمان اذا تساويا فى المقدار وكان اجزاء احدهما ازيد من اجزاء الاخر فالازيد اجزاءاً اثقل من الاخر .

قوله : **لان تزايد الاجزاء الخفيفة** الخ ـ هذا نقض على ابى على ، بيانه ان زيادة اجزاء احد الجسمين على اجزاء الاخر واقع فى الجسمين الخفيفين كالهوائين كما ينفخ فى احد الزقين المتساويين اكثر مما نفخ فى الاخر ولا يصح ان يقال ان الهوائين ثقيلان فضلا ان يكون احدهما اثقل من الاخر .

قوله: **فى كلية الحكمين** ـ اى فى ان كل عرض مفتقر الى محل وان كل عرض يمتنع حلوله فى محلين والطاعن فى كليه الحكم الثانى ابوهاشم وبعض الاوائل وقدمر ذكر مقالتهما فى المسألة الرابعة من الفصل الاول ، واما الطاعن فى كلية الحكم الاول فلم اظفر به الى الان .

قوله : **بان صفة ذاته الخ** ـ حتى عرفوه بانه كيفية بها يكون الجسم مدافعا لمايمانعه ، وحاصل الاستدلال انه لولم يكن له محل لم يكن له وجود لان مدافعة المحل من ذاتياته فلوانتفى المحل انتفت المدافعة فانتفت ذاته .

قوله : **يستلزم الاشتراك فى الذات** ـ فيكون التأليف والاعتماد حقيقة واحدة وهو باطل قطعا .

قوله : **وان كان تولدهما الخ** ـ اى وان كان تولد الاكوان و الاعتماد فى غير محل الاعتماد يحتاج الى التماس كما اذا اوجد جسم فى جسم اعتمادا اوحركة اوسكونا اواجتماعا مع جسم ثالث اوافتراقا عن جسم ثالث فانها لاتمكن الابتماس

الجسم الاول للجسم الثانى .

قوله : حال حركته ـ وكذا حال سائر الاكوان .

قوله : وفى غير محل القدرة الخ ـ مراده بغير محل القدرة حجران مثلا يتصادمان و يتكون الصوت من تصادمهما من غير دخالة ذى ارادة ، و مراده بمحل القدرة كفان من انسان مثلا يضرب احداهما على الاخرى و يتكون الصوت من ضربها عليها .

قوله : والتفريق يولد الالم ـ اذاكان التفريق فى جسم حلت فيه الحياة .

المسألة السادسة

(فى البحث عن المبصرات)

قول الشارح : وفى الضوء النور الخارق والظلمة ـ النور الخارق هو نور الشمس الخارق النافذ فى جميع ماتحتها الواصل الى الارض ، و عدّ الظلمة احد طرفى النور غير صحيح لان المراد بالطرفين هما الطرفان الداخلان فى حقيقة النور، والظلمة خارجة عنها ، فالصحيح ان يقال النور الضعيف القريب من الظلمة الصرفة .

قوله : وهذا تنبيه على الخ ـ يعنى قول المصنف : طرفاه تنبيه على ان اصول الالوان هى البياض والسواد والبواقى تابعة لهما حاصلة منهما خلافا للقوم ذهبوا الى ان اصول الالوان خمسة وتحصل البواقى بالتركيب من بعضها اوجميعها .

قوله : كما فى الغبرة ـ لاشبهة ان لون الغبرة يحصل من اختلاط الجسم الاسود مع الجسم الابيض وذالك لايستلزم اجتماع البياض والسواد فى محل واحد لانه محال بالبديهة ، بل حصول الغبرة اما باستحالة كل من البياض والسواد من حد صرافته الى حد آخر كما فى امتزاج الماء الحار والماء البارد كما مر توضيح ذالك فى بعض تعليقات المسألة الثالثة من الفصل الثانى ، اوبتصغر اجزاء كل من الملونين وبقاء كل من اللونين على حاله و عدم ادراك البصر بياض الجزء الابيض لصغره وسواد الجزء الاسود لذالك ايضاً ، بل يدرك للمجموع لونا متوسطا بين السواد والبياض .

قوله : لالانتفاء المرئی فی نفسه ـ یعنی انتفاء رؤیة اللون فی الظلمة لیس لانتفاء اللون المرئی فی نفسه لانتفاء شرط وجوده کمایقول الشیخ ولالمانعیة الظلمة عن الرؤیة بل لانتفاء شرط الرؤیة وهو الضوء .

قول المصنف : قابلان للشدة والضعف المتباینان نوعا . هکذا فی النسخ وسائر الشروح ، والقاعدة تقتضی جرّ المتباینان لانه نعت للشدة والضعف ، ولکن یمکن ان یقال انه نعت مقطوع اذ هو فی المعنی نعت للشدید والضعیف ، وقال الشارح القوشجی : ان تقدیر الکلام : قابلان للشدة والضعف فیکون فی کل من الضوء واللون الاشد والاضعف المتباینان .

قول الشارح: فاعلم ان الشدید فی کل نوع مغایر الخ ـ بیانه ان بین طرفی اللون وطرفی الضوء وکذا غیرهما من الکیفیات القابلة للشدة والضعف کالصوت والحرارة والبرودة و امثالها مراتب لاتحصی بحسب الشدة والضعف ، کل مرتبة شدیدة بالنسبة الی مادونها ضعیفة بالنسبة الی مافوقها، وکل مرتبة نوع مخالف فی الحقیقة لمرتبة اخری ، وهذا لایحتاج الی مؤونة استدلال لان کل مرتبة من حیث هی تلك المرتبة حقیقة مغایرة لمرتبة اخری ، فذات الشدید والضعیف مع قطع النظر عن وصف الشدة والضعف کیفیة واحدة بالحقیقة فی جمیع المراتب هی حقیقة الضوء ، واما الشدید من حیث هو شدید مباین للضعیف من حیث هو ضعیف، ولذالك لم یأت الشارح العلامة بما اتی غیره من الدلیل فتأمل .

قوله : وقد بینا خطأهم فیما تقدم ـ اشار الی هذا المطلب فی المسألة السادسة والثلاثین من الفصل الاول من المقصد الاول فی ذیل قول المصنف: والوجود المعلوم هو المقول بالتشکیك ، وفی ذیل قول المصنف آنفا : وطرفاه السواد والبیاض المتضادان .

قوله : یحدث عند المقابلة ـ ای یحدث فی المستضیء عند مقابلته للمضیء .

قول المصنف : وهو ذاتی وعرضی ـ الضوء الذاتی هو ما یکون من نفس الجسم النیر کضوء الشمس وضوء النار وهذا یسمی ضوءاً و ضیاءاً ، والضوء العرضی

مایحصل للجسم من غیره كالضوء الحاصل فی القمر والارض والهواء من الشمس وهذا یسمی نورا كما فی قوله تعالی : وجعل الشمبس ضیاءاً والقمر نورا .

قوله : واول وثان ـ هذان قسمان للضوء العرضی فانه اما اول وهو الذی یحصل للجسم من غیره بلاواسطة كالامثلة التی مضت ، واما ثان و هو الذی یحصل للجسم بواسطة غیره كنور القمر الواقع علی الارض فی اللیل و كنور الهواء الواقع علی الارض قبل طلوع الشمس بعد طلوع الفجر فانه ضوء الشمس یقع علی كرة الهواء اولا لانها فوق الارض ومنها یقع علی الارض ثانیا ، واما بعد طلوع الشمس فضوءها یقع علی الارض بلاواسطة ، ولیس المراد بالواسطة الجسم المتوسط بین المضیء والمستضیء بحسب المكان بل الواسطة فی الاضائة .

قول الشارح: وفی هذا نظر ـ هذا النظر مدفوع بتشریح الدلیل و هو ان الظلمة لوكانت كیفیة وجودیة لكانت كیفیة وجودیة مبصرة اذ لایتصور ان تكون كیفیة نفسانیة اواستعدادیة اومختصة بالكمیات او كیفیة محسوسة ملموسة اومذوقة اومسموعة اومشمومة ، ولوكانت كیفیة وجودیة مبصرة لحصل الفرق بین فتح العین وغمضها فی الظلمة المحضة والملازمة ظاهرة والتالی باطل بالوجدان فلیست كیفیة وجودیة مبصرة ولاغیر مبصرة .

المسالة السابعة

(فی البحث عن المسموعات)

قول المصنف : وهی الاصوات الحاصلة الخ ـ یمكن ان یقال: ان الصوت كیفیة تحصل من الجسم بسبب الضغط الوارد علیه ، ولیس لتموج الهواء دخل فیه، والصوت الحاصل فی الهواء ایضا لوقوع الضغط علیه ، فلو كان الصوت حاصلا من تموج الهواء لما كان لهذا الاختلاف الكثیر فی الاصوات سبب بل كان الاختلاف واحدا هو الاختلاف بالشدة والضعف فكلما كان التموج اشد كان الصوت اشد وكلما كان اضعف كان اضعف ، ولكن لیس كذالك لان الاصوات مختلفة اختلافا

كثيرا بحسب الاختلافات الحاصلة فی الاجسام من الصغر والكبر واللين والصلابة والميعان واليبوسة والبلة والجفاف والخفة والثقل والتكاثف و التخلخل و البساطة والتركيب و غيرها ممالانحصيه ، فتأمل فی محال الاصوات المختلفة ، ومن ذالك لايجب قيام الصوت بالهواء او بالجسم المايع كماهوظاهر كلمات القوم ، بل يقوم بكل جسم كان ، وبذالك يندفع كثير اشكال فی السمع والمسموع ، والشاهدعلى ماقلنا انك قدتسمع صوتا شديدا اوضعيفا وليس هناك تموج معلول لقرع اوقلع بعنف ومقاومة كالصوت المسموع من المزمار المنفوخ فيه والصوت المسموع من الزق المنفوخ فيه الذی تقع فيه ثقبة وتخرج منه الريح ، و ليس لصرف التموج علية للصوت كما هو ظاهر لمن يحرك يده فی الهواء ، فالصوت فی المثالين معلول للهواء الخارج بضغط من الزق والمزمار ، و يؤيد المطلب بانه يحدس ان انسانا لودخل جوف صندوق من نحاس اوصفر اوحديد ضخيم الجدار و كان ثابتا فی الارض جدا بحيث لايتحرك اصلا ولم يكن له ثقبة وفرجة الى الخارج حتى من بابه وبقى فيه حيا زمانا ما وضرب آخر مدقة عليه من الخارج لسمع صوتا و ليس بين صماخه ومحل القرع جسم مايع متموج يحمل الصوت فحامل الصوت جدار الصندوق .

قول الشارح : جوهر ينقطع بالحركة - ای جسم ينفصل عن الجسم المتحرك بالشرائط التی تجب فی تكون الصوت ، كما قيل فی الرائحة من انها اجزاء متحللة منفصلة من الجسم ذی الرائحة على ما مر فی المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع .

قول المصنف : فی الخارج ـ متعلق بالحاصلة ای ومن الكيفيات المحسوسة المسموعات وهی الاصوات الحاصلة فی خارج الصماخ خلافا لقوم ذهبوا الى انها انما يحصل عند الصماخ .

قول الشارح : خلافا للكرامية ـ قال الشيخ فخر الدين الطريحی رحمه الله فی مجمع البحرين : كرام بفتح الكاف والتشديد والد ابی عبدالله محمد بن عبدالله بن المشبه الذی اطلق اسم الجوهر على الله تعالى وانه استقر على العرش والكرامية

منسوبون اليه .

قول المصنف: ولايعقل غيره ـ هذا النزاع بين المعتزلة والاشاعرة من اطول النزاعات ذيلا وابشعها ذوقا واقلها فائدة ، ثم لاشبهة ان في نفس المتكلم بالكلام المنتظم من الحروف شيئا من تصور اوتصديق اوارادة او كراهة اوارادة اختبار اوهزل اوغير ذالك يتبعه الكلام ويقال لذالك الشيء مدلول الكلام كمايحصل في نفس السامع شيء بذالك الكلام ، فالاشاعرة القائلون بالكلام النفسي ان اصطلحوا على وضع الكلام النفسي لتلك الامور التي هي مايقع في نفس المتكلم ويتبعه الكلام المنتظم من الحروف و سموه مدلول الكلام اللفظي كما هو ظاهر الشارح القديم فلامشاحة معهم اذالنزاع يرجع حينئذ لفظيا لانهم سموا مدلول الكلام في نفس المتكلم الذي هو اما تصور اوتصديق اوارادة او كراهة اوغير ذالك كلاما نفسيا ، وان ارادوا ان في النفس شيئا غير تالك الامور هو الكلام النفسي كما هو ظاهر بعضهم فهو خرص محض وجهل صرف اذلم يظفر احد بماهيته ولااستدل على وجوده ، والى هذا اشار المصنف بقوله : ولايعقل غيره اى غير المنتظم من الحروف .

قول الشارح : ومغاير لتخيل الحروف ـ تخيل الحروف قديكون تابعا لها كتخيل السامع لها ، وقد يكون من دون التبعية بل يكون تخيلها نفس وجودها كتخيل الواضع لها ارتجالا ، وقديكون متبوعا لها كتخيل المتكلم بها فان المتكلم يتخيل الحروف اولا ثم يلفظها ، فالاستدلال على المغايرة بكون التخيل تابعا للحروف ومختلفا باختلافها لايفيد شيئا ، مع ان تخيل الحروف تابعا كان اومتبوعا اولاتابعا ولامتبوعا ليس الا تصورها .

قوله : لان تخيلها تابع لها ـ و ما في النفس ليس بتابع لها بل متبوع فينتج من الشكل الثاني ان تخيلها ليس هومافي النفس ، وقدعرفت فسادهذاالدليل اذتخيلها للمتكلم متبوع لها .

قوله : وهذا المعنى لايختلف ـ هذا المعنى لم يبين ماهيته ولن تبين حتى يحكم بانه يختلف اولايختلف .

قوله : وليس الطلب مغايرا لها - لاشبهة ان الطلب النفسى الحقيقى عين الارادة النفسية الحقيقية اذ كل ما تعلقت به الارادة النفسية من الامور المباشرية او غير المباشرية فهو مطلوب محبوب للنفس من تلك الحيثية التى تعلقت بها الارادة، فاستدلال الاشاعرة بان الآمر اختبارا اوتهديدا طالب غير مريد اذ ليس له حقيقة ارادة لما امر به مردود بانهم ان ارادوا بها ارادة ما امر به فليس فى نفسه طلب له ايضا بالوجدان وطلبه ليس الا بحسب ظاهر اللفظ الذى سماه بعض طلبا انشائيا ، وان ارادوا بها ارادة الاختبار اوالتهديد فانه مريد له فى نفسه يقينا كما انه فى نفسه طالب له ايضا ، و اما ما امر به فهو طالب ومريد له بحسب اللفظ فقط ، وعلى هذا يرجع ادعاء الاشاعرة الى ان الطلب بحسب اللفظ مغاير للارادة الحقيقية النفسية ويرجع قول المعتزلة الى ان الطلب الحقيقى النفسى غير مغاير للارادة الحقيقية النفسية ويصير النزاع لفظيا ، وهذا النزاع اللفظى الذى اشار اليه الشارح العلامة غير ما مر فى اصل المطلب اذ هذا فى تغاير الطلب والارادة وعدم تغايرهما وذاك فى ثبوت الكلام النفسى وعدمه ، و صاحب الشوارق اخطأ فى تقرير النزاع اللفظى فى اصل المطلب حيث قال : وعلى تقدير ثبوت معنى آخر فهل يصح اطلاق لفظ الكلام عليه ام لا وهذا نزاع لفظى انتهى ، اذ النزاع حقيقة فى ثبوت معنى آخر و عدمه ولو ثبت فالمعتزلة لايسمونه الا كلاما نفسيا فتقرير النزاع اللفظى فى اصل المطلب هو ما مر اولا موافقا للشارح القديم .

المسألة العاشرة

(فى البحث عن الكيفيات الاستعدادية)

قول المصنف : والاستعدادات الخ - المراد بهذا الاستعداد هو الكيفية الحاصلة فى الجسم التى تهيؤه لقبول اثر ما اوامتناعه ، و هذا القبول اما بسهولة وسرعة واما بصعوبة وبطؤ ، فان الدهن مثلا سهل وسريع فى قبول ما يرد عليه من آثار الاجسام والبدن الممراض سريع وسهل فى قبول مايرد عليه من الامراض وبعض

الاجسام سهل وسريع فى قبول الروائح والطعوم من ذوات الطعوم والروائح تجاوره وبعض الابدان كبدن الحية سهل وسريع فى قبول البرودة ، و اما الحديد والبدن المصحاح وبعض الاجسام وبعض الابدان كبدن الكلب على خلاف ذالك لهاصعوبة وبطؤ فى قبول تلك الامور، وهذه الاستعدادات وامثالها فى الاجسام مختلفة المراتب وطرفا المراتب استعداد شديد للانفعال بحيث لايكون للجسم المستعد مقاومة اصلا بالنسبة الى المؤثر وهذا يسمى باللاقوة واستعداد شديد للاانفعال بحيث يكون له مقاومة تامة بالنسبة اليه وهذا يسمى بالقوة ، والمراد بطرفى النقيض هما الاستعدادان الشديدان فى الغاية وبين الطرفين مراتب متوسطة لاتحصى ، وبعض هذه الاستعدادات له لفظ موضوع كاللين والصلابة وبعضها ليس له ذالك .

اقول : نظير هذه الاستعدادات فى الاجسام موجود فى النفوس ولابأس بتسميته كيفية استعدادية نفسية كما ان بعض النفوس سريعة وسهلة فى قبول العقائد الباطلة والاخلاق الرذيلة وبعضها صعبة وبطيئة فيه وكذا فى قبول العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة يوجد القسمان ، وكذا بعض النفوس تتأثر بسرعة من الملمات و تتوجع وتفزع و بعضها على عكس ذالك ، و كذا بعضها تختجل و تستحيى شديداً اوغير شديد من القبائح وبعضها ليست كذالك ، وبعضها تأخذها الرحمة بادنى شيء وبعضها صاحبة قساوة كالحجارة اواشد قسوة لاتتأثر من شيء ، وامثال ذالك من قبول العلوم والمعارف وغيرها ، وكل ذالك استعدادات نفسية نحو الانفعال الشديد واللاانفعال ومابينهما .

قول الشارح : وهى مايرجح به القابل الخ - يعنى مايستعد به القابل لقبول الاثر ، وقبوله امافى جانب الراجحية بان يكون سهلا سريعا اوفى جانب المرجوحية بان يكون صعبا بطيئا ،

قوله : اعنى الوجود و العدم - يعنى وجود الانفعال وعدم الانفعال ، وقدمر ان طرفى الاستعدادات الموجبة للقبولات المختلفة استعداد يوجب الانفعال التام بحيث لايوجد هنا مقاومة اصلا واستعداد يوجب اللاانفعال بحيث يوجد هنا مقاومة تامة .

قوله :وذالك لان الرجحان الخ ـ يعنى ان الاستعداد لايزال يتزايد الى احد الطرفين حتى ينتهى الى الاستعداد الذى يوجب الانفعال التام اوالى‌الاستعداد الذى يوجب اللاانفعال ، وتسمية الاستعداد بالرجحان‌لان به ان‌يترجح الانفعالات بعضها على بعض الى ان ينتهى الى الانفعال التام كما صرح فى قوله. هى‌مايرجح‌به القابل ، والحاصل ان الاستعدادات لها طرفان هما ايضا استعدادان لكن احدهما استعداد للانفعال التام والاخر استعداد للاانفعال ، فالوجود والعدم فى الطرفين يضافان الى الانفعال لاالى الاستعداد .

قوله : المتوسط بين‌طرفی‌الوجود والعدم الخ ـ هذه العبارة توهم ان الوجود والعدم يضافان الى الرجحان المراد به الاستعداد و لكن لابد من صرفها الى‌ماقلنا لان اللاانفعال الملازم للمقاومة التامة لايتصور من دون استعداد يقتضى ذالك .

قوله : نحوالفعل ـ اى نحو اللاانفعال الملازم للمقاومة و مراده بالفعل هو المقاومة .

المسالة الثانية عشرة

(فى البحث عن العلم بقول مطلق)

قول الشارح : وهو العلم خاصة ـ العلم التصديقى له معنى خاص و هو المذكور هنا ويخص باسم اليقين وقد عدّ له مراتب‌ثلاث : علم اليقين ، عين‌اليقين، حق اليقين ، وما يقابله لايسمى‌الجهل بقول‌مطلق‌اذالتقليد ليس‌بجهل ، وقديطلق العلم على الشامل لهذا والظن والتقليد والجهل المركب وهذا هو العلم بالمعنى الاعم ، ويقابله الجهل البسيط وهو عدم اولوية نسبة القضية فى‌احد الطرفين‌سواء لم‌يكن فى النفس تصور النسبة اصلا اوكان ولم تترجح الى‌احدالطرفين .

والحاصل ان لوح النفس اما ان‌لايكون فيه صورة واما ان‌يكون ، و الثانى هو التصور بقول مطلق ، وهو اما بلاحصول النسبة اومع حصولها ، والثانى اما ان

لايكون رجحان فى احد الطرفين وهو الشك ، واما ان يكون ، والثانى اما ان لايصل الى حد الجزم وهو الظن فى جانب الراجح والوهم فى جانب المرجوح ، واما ان يصل اليه ، والثانى اما بلامطابقة للواقع وهو الجهل المركب ، اومع المطابقة له ، والثانى اما ان يحصل بلابرهان وهو التقليد ، واما مع البرهان وهو العلم الخاص المسمى باليقين .

قوله : فان الكيفيات الوجدانية الخ ــ هذا مردود بان الكيفيات الوجدانية ظاهرة بمصاديقها وافرادها لا بمفاهيمها وماهياتها ، وذالك لايفيد الاحاطة بماهياتها بل الامتياز عما عداها كما ان انسانا لوعرف زيدا وميزه عن عمرو وعن شخص حجر اوشجر لايفيده ذالك الا الامتياز لاالعلم بحقيقته و ماهيته ، و لوكان كون الشيء وجدانيا مفيدا للعلم بماهيته ووجبا لصيرورته بديهيا عند النفس لمااختلف العقلاء فى ماهيات كثير من الوجدانيات والعلم منها .

قوله : ولان غير العلم الخ ــ هذا ايضا مردود بان غير العلم يعلم بصورة شخصية من العام وهى لايعلم بغير العلم حتى يلزم الدور بل المعلوم بغير العلم هو كلى العلم وماهيته كما ذكر فى اول المبحث ان العلم هو حصول صورة الشيء فى الذهن .

قوله : وكلاهما غير مانعين ــ هذا حق لواخذ التعريفان للعلم بالمعنى الاخص واما اواخذا للعلم بالمعنى الاعم فلابل يكونان غيرجامعين ، اللهم الاان يراد الاعم الخارج منه الظن .

المسألة الثالثة عشرة

(فى ان العلم هو الصورة الحاصلة فى الذهن ذات الاضافة لاغيرها)

قول الشارح : على ماتقدم ــ فى المسألة العاشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول عند قول المصنف : والاتحاد محال .

قوله : جعل العلم امرا وراء الصورة ــ اى جعله صفة ذات الاضافة غير الصورة

فحينئذ يندمور وحدة العلم وتعدد المعلوم ، واما على مذهب من جعله نفس الاضافة فتعدد المعلوم يقتضى تعدد العلم ايضا لان تعدد احد طرفى الاضافة يوجب تعدد الاضافة وان كان الطرف الاخر كالنفس فيما نحن فيه واحدا .

قول المصنف : كالحال و الاستقبال - مثال لاختلاف المعلوم المقتضى لاختلاف العلم واشارة الى ما فى الشرح .

قول الشارح : علم بالحال عند حضور الاستقبال - اى العلم المتعلق بالامر المستقبل الان عين العلم المتعلق به حين حضور الاستقبال اى حين يصير الاستقبال حالا .

قوله : وهذا خطأ فان العلم بان الشيء سيوجد الخ - حاصله ان العلم بان الشيء سيوجد مشروط بعدم ذالك الشيء فى الحال وان العلم بانه موجود مشروط بوجوده فى الحال و الشرطان متخالفان و كذا المشروطان فالعلم الاول ليس عين العلم الثانى .

قوله : وسياتى زيادة تحقيق - فى المسألة الثانية من الفصل الثانى من المقصد الثالث .

قوله : والذى يلوح منه الخ - توضيحه ان القائلين بان العلم هو الصورة الحاصلة من المعلوم فى العالم يتوجه عليهم اشكالان عند تعقل الشيء نفسه: احدهما باعتبار الحلول وهو كيف يتصور حلول صورة الشيء فى نفسه ، ولو قيل انه ليس فى نفسه بل فى مادته اجيب ان العاقل مجرد ليس له مادة ، مع انه لو فرضت له مادة لزم اجتماع الصورتين المتماثلتين ، والجواب عنه ان العالم بذاته علمه حضورى يكفى فيه حضور ذاته من غير احتياج الى صورة اخرى و كلامنا فى العلم الحصولى والاشكال الثانى باعتبار الاضافة اللازمة للصورة الحاصلة و هو ان الاضافة تستلزم الطرفين فلا تعقل بين الشيء ونفسه ، والجواب عنه ان المغايرة الاعتبارية كافية لتحقق الاضافة وهي متحققة لان الشيء من حيث هو عاقل مغاير لنفسه من حيث هو معقول .

اعلم ان الاشکال الثانی یرد ایضا علی القائلین بان العلم هو نفس الاضافة من دون ان ینفعهم هذا الجواب وسیأتی بیانه عن قریب .

قوله : ویقوی الاشکال ـ ای یقوی طبیعة الاشکال بسبب تعدد افراده لما مر ان الوارد علیهم اشکالان .

قوله : ولان العاقل هو الشخص الخ ـ هذا الجواب ردیّ علی کل مذهب علی ما یأتی بیانه .

قوله : و هذان ردیان ـ ای المذکوران فی الجواب عن الاشکال الثانی الذی هو اشکال الاضافة .

قوله : فلو جعلنا التعقل الخ ـ ای لو جعلنا التعقل الذی هو نفس الاضافة علی القول به اوصورة ذات الاضافة متوقفا علی التغایر الاعتباری لدار ، اما توقف المغایرة علی التعقل فلان التعقل لو لم یکن فلا عاقل ولا معقول حتی تحصل المغایرة ، واما توقف التعقل علی المغایرة فلان التعقل هو نفس الاضافة اوصورة ذات الاضافة والاضافة لاتحصل الا بعد حصول المتضائفین و هما لایحصلان فیما نحن فیه الا بعد المغایرة .

اقول : هذا الاشکال مدفوع بان علم الشیء بنفسه وتعقله لها هو حضور الشیء لنفسه وهو لایتوقف علی المغایرة ولاحاجة الیها فی تعقل الشیء لنفسه و ان کانت المغایرة فی غیر العلم الحضوری بین العاقل والمعقول متوقفة علی التعقل ، نعم لو التزم الذاهبون الی ان العلم هو نفس الاضافة حتی فی علم الشیء بنفسه فما هذا الاشکال عنهم بمنصرف .

قوله : یکون عالما بجزئه الخ ـ لان الماهیة الکلیة الانسانیة مثلا هی جزء شخص الانسان العاقل لنفسه ولیس البحث فیه بل البحث فی علم الانسان بذاته الشخصیة

قوله : وانما الموجود ماهی مثال له ـ یعنی ان الموجود فی الخارج تکون تلک الصورة الذهنیة مثالا له فهو کالموجود فی الذهن بحسب الماهیة ، واما بحسب الوجود فما فی الخارج مستقل وما فی الذهن تابع و کل تابع لغیره فی الوجود

بالحلول فيه فهو عرض .

المسألة الرابعة عشرة

(فى اقسام العلم)

قول الشارح : قد تقدم ان العلم الخ - فى المسألة الثانية عشرة .

قوله : وهو علم واجب الوجود بذاته - قال بعضهم ان العلم الواجب هو ما يمتنع انفكاكه عن العالم سواء غفل عنه احيانا كعلمنا ببعض الامور ام لا كعلم الشيء بنفسه، والممكن ما لا يمتنع انفكاكه عنه .

قول المصنف : وهو تابع الخ - اشارة الى نزاع بين المعتزلة والاشاعرة ذكره القوشجى و صاحب الشوارق .

قول الشارح : حكم باصالة المعلوم فى هيئة التطابق - يعنى فى صفة التطابق وماهيته وطبيعته .

بيان ذالك ان الاضافات المتشابهة الاطراف كالمساواة والمطابقة والمحاذاة والموازاة وغيرها وان صح بحسب التعبير واللفظ اخذ كل من طرفيها اصلا والاخر فرعا فيقال مثلا هذا مساو لذاك وذاك مسا ولهذا وهذا مطابق لذالك وذالك مطابق لهذا ، ولكن بعضها يقتضى بحسب الطبيعة ومادة الكلمة اصلا ليس فرعا وفرعا ليس اصلا كالمطابقة فان طبيعتها تقتضى شيئا هو الاصل يطابقه غيره هو الفرع وكالموازنة بخلاف المؤاخاة والموازاة والمحاذاة مثلا ، وحيث كانت المطابقة ثابتة بين العلم والمعلوم فاحدهما اصل والآخر فرع ويمتنع ان يكون العلم اصلا لان الاصل لا يزول بزوال الفرع دون العكس والعلم ليس كذالك اذ العلم الحقيقى يزول ذاته بزوال المعلوم واما ذات المعلوم فثابتة وان زال العلم .

قوله : وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم - لا يخفى ان الشارح العلامة رحمه الله جعل الاصل فى هذه العبارة وعبارته التى تأتى عن قريب ما عليه المعلوم والفرع ما عليه العلم وجعل الاصل فى عبارته السابقة آنفا واللاحقة عن

قريب ايضا نفس المعلوم والفرع نفس العلم فكان مراده بماعليه المعلوم هو حاله المقتضى لكونه اصلا وهو ثباته وعدم تغيره بزوال العلم و مراده بما عليه العلم هو حاله المقتضى لمقابل ذالك ، واطلاق الاصل على نفس المعلوم وحاله هذا صحيح و كذا العلم .

قوله : فلزمكم الدور الخ ـ توضيحه ان العلم اذاكان تابعا لم يكن علمه تعالى فعليا بل يلزم انتفاء هذا القسم من العلم رأسا لان العلم الفعلى علة للمعلوم ولاشبهة فى اصالة العلة بالنسبة الى المعلول فلوكان المعلوم ايضا اصلا لدار .

قوله : وتقرير الجواب عن هذا ان نقول الخ ـ لادخل لهذا فى الجواب بل يقرر الاشكال ، والجواب ما يأتى الاشارة اليه فى كلامه عن قريب .

قوله : ووجه الخلاص من الدور الخ ـ هذا هو الجواب وتوضيحه ان العلم الفعلى ليس علة على الاطلاق للمعلوم بحيث يكون له اقتضاء لوجوده بل هو محصل له فى الخارج بمعنى ان هذا العلم يصير سببا لارادة الفاعل ايجاد المعلول فى الخارج .

قوله : لا بالوضع ـ اى التقدم بالرتبة .

قوله: بالذات ـ اى التقدم بالطبع .

قوله : يمتنع الحكم الخ ـ لان التقدم بالطبع يستلزم التقدم بالزمان او المعية به ، والتقدم بالعلية يستلزم المعية بالزمان ، والتقدم بالزمان ظاهر فى المنافاة فتقدم المتبوع باحد هذه التقدمات ينافى الحكم بتأخره .

قوله : والجواب عنه ما تقدم ايضا ـ اى كون المعلوم متبوعاً بالمعنى الذى قررناه لايوجب تقدمه على العلم باحد انواع التقدم .

المسالة الخامسة عشرة

(فى توقف العلم على الاستعداد)

قول المصنف : ولابد فيه من الاستعداد الخ ـ اعلم ان علومنا الحاصلة فى النفس لابد فى فيضانها من الفاعل من استعداد النفس لها اذهى فى اول خلقتها

خالية عنها فلولا الاستعداد لماحصلت لها ابدا ، والذی یعدها للعلوم الضروریةهو احساس المحسوسات بالحواس فان النفس بعد ادراك الجزئیات تحصل لها بسبب التجرید کلیات یترکب بعضها مع بعض فتحصل لها ضروریات تصوریةوتصدیقیة ، و الذی یعدها للعلوم النظریة هو هذه الضروریات ، والنظریات لها مراتب بعضها یتقدم علی بعض ، ویمتنع ان یکون النفس هی الفاعل المفیض لهذه العلوم لاستحالة کون الشیء الواحد فاعلا وقابلا لمامر فی المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، فاختلفوا فی الفاعل المفیض ، فالحکماء ذهبوا الی انه العقل الفعال کما انه المفیض بمدد الحق تعالی لسائر الافاضات علی عالم الکائنات ، والاشاعرة ذهبوا علی مبناهم الی انه الله تعالی فان عادته جرت باعطاء العلم عقیب المقدمات، واما المعتزلة فذهبوا الی ان المقدمات مولدة للنتائج ، هذا فی النظریات و اما الضروریات فقال الشارح العلامة رحمه‌الله ان فاعلها هوالله تعالی بمعنی ان النفس اذاخلقهاالله تعالی بحواسها وقواهافلاتحتاج فی حصول تلك الضروریات بعدالاحساس والادراك والالتفات الی المدرکات الی شیء آخر .

قول الشارح : والا لم ینفك منه - ای ان الفاعل لواخرج المقبول من القوة الی الفعل لکان واجدا للمقبول وکان المقبول غیر منفك عنه فلایعقل قبوله له اذالقابل لابد ان یکون خالیا من المقبول .

قول الشارح : بین کلیات تلك المحسوسات- متعلق بالتصدیقات ای التصدیقات بالنسب الواقعة بین الکلیات سلبا اوایجابا .

قوله : فانها مستفادة من النفس - اشارة الی مذهب المعتزلة یعنی مستفادة من القیاسات التی یرکبها النفس بالقوة المتفکرة ، واما نفس النفس فلیست فاعلة لها لمامر من انها قابلة .

قوله : اومن الله تعالی - اشارة الی مذهب الاشاعرة .

قوله : الی المقدمات الضروریة - الضروریات اما ذاتیة اولیة و هی التی مر الکلام فیها ، واما عرضیة ثانویة وهی النظریات التی صارت معلومة للنفس بسبب

البرهان والقياس ، وكلتا الطائفتين تصير مقدمة للنظريات الغير الحاصلة .

المسألة التاسعة عشرة

(فی كيفية العلم بذی السبب)

قول المصنف : وذوالسبب انما يعلم به كليا ـ هذا الكلام ينحل الى قضيتين والحصر راجع الى كل منهما الاولى ان الممكن المعين لايعلم وجوده او عدمه الا بوجود سببه اوعدمه مالم يعلم باحساس اوالهام اواخبار صادق اوغيرذالك ، وقيد التعيين لتصحيح الحصر اذ الممكن يعلم وجوده اوعدمه بوجود مسببه اوعدمه لكن العلم بالمسبب لايستلزم العلم بالسبب المعين بل بسبب ماواما العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب المعين ، والقضية الثانية ان مايعلم بسببه لايعلم الا على الوجه الكلى هكذا فسر الشارحون ، ولكن ظاهر عبارة المصنف لايحتمل الاالقضية الثانية ، والحصر راجع الى قوله : كليا لان الحمل عليهما وارجاع الحصر اليهما يحتاج الى كثير تقدير والاصل خلافه ، نعم ينحل الى قضيتين اذا ارجع الحصر الى الثانية فقط بان يقال ذوالسبب يعلم بسببه وماعلم بسببه لايعلم الا كليا ، وهذا اشارة الى ماعليه الحكماء من ان الواجب تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلى لان علمه بها انما هو من طريق اسبابها وعللها لاباحساس اوحدس اواخبار اوالهام اليه لانه تعالى منزه عن ذالك كله ، وتوهم بعض انهم نفوا علمه تعالى بالجزئيات رأسا وهوخطأ فی فهم مرادهم ، وتفصيل الكلام فی مظانه .

قول الشارح : لانه بدون السبب ممكن الخ ـ تعليل للقضية الاولى ، والعجب من الشارح العلامة رحمه الله اذ لم يأت بالقيود التی يصحح بها الحصر فی القضية الاولى كما اتى بها غيره .

قوله : لان كونه صادرا الخ ـ توضيحه ان الالف اذا علم انه يصدر منه الباء حصل العلم بالباء الكلى لان نفس تصوره لايمنع الشركة وحصل ايضا العلم بانه صادر منه وتقييد الباء بهذا القيد لايقتضی الجزئية بل يقتضی الكلی المركب وهو

الباء الصادر من الالف .

قوله : وصفاته الكلية — عطف على كسوفا ای وعقلت صفاته الكلية من جهة اسبابها .

قوله : نوعا مجموعا فی شخصه — ای نوعا حاصلا مجتمعا مع نوع غيره فی شخص الكسوف مثلا .

قوله : كان العلم به كليا — ای كان العلم به على الوجه الكلی لان العلم نفسه كلی .

بيان ذالك ان الشخص الموجود مجمع للكليات الذاتية والعرضية مع التشخص والوحدة ، فتارة يتعلق به الاحساس فيدرك عرض من اعراضه اويدرك كلی من كلياته بتجريده عما احتف به اويحكم بوجوده باحساس وامثاله اويستدل عليه باثر من آثاره اويستدل على حيثية من حيثياته باثر مناسب لتلك الحيثية ، وكل من هذه الادراكات ناقص بالنسبة الی ذالك الموجود يغيب كل عن الاخر فانك اذا احسست بياض الجسم مثلا لايمكنك فی هذا المقام ان تتعقل طبيعة البياض ولا طبيعة الجسم واذا تعقلت ذالك لايمكنك فی مقام التعقل ان تحكم بوجوده فی الخارج و متعلقات وجوده ، ومع ذالك لايمكنك ان تدرك هذه الامور بالكنه ولا ان توقن بها كما توقن بذاتك ، وايضا لست تدرك الشخص بحقيقته ای لاتدرك حقيقة الوجود بل مفهومه المحمول عليه وعلى غيره ، هذا حال علمنا وادراكنا للاشياء .

واما الذی يدرك الاشياء بالاحاطة بعللها المتصلة اليه فهو يدرك كل موجود بحقيقته ويدرك كل كلی حاصل فيه بحقيقته وذاته لايغيب عنه حيثية من حيثياته بل كلها بحقائقها حاضرة عنده حاصلة لديه ، وكذا حال ما هو علة له اومعلول له فيعلم الروابط الحاصلة بين العلل والمعلولات ولايعزب عن علمه مثقال ذرة فی الارض ولا فی السماء ولا اصغر من ذالك و لا اكبر الا فی كتاب مبين ، و هذا اشرف انحاء الادراك واعلاها وهو اللائق بالذی تنزه عن مجانسه المخلوقات ، وهذا هو العلم بالجزئی على الوجه الكلی فهو العلم بحقيقة كل كلی فی ضمن الجزئی بسبب العلم

بعلتها ، وهذا العلم لاينفك عن العام بارتباط كل حقيقة مع مامعها فيحصل العلم بالحقائق المجتمعة التى حصل منها شخص جزئى فيعلم الجزئى على ذالك النحو الاشرف .

ان قلت : مع ذالك كله انه ليس علما بالجزئى بل هو علم بالكليات المجتمعة، قلت : انه علم بالجزئى وليس احساسا به وانك متوقع له فى حق خالقك كما هو هكذا فى حقك ، وقد علمت انه تعالى منزه عن ذالك لان الاحساس يحوج المحس الى الالات فافهم .

قوله : له معلول كلى ـ هكذا فى النسخ ، ولكن لفظ له زائد من اقلام الناسخين

المسالة العشرون

(فى تفسير العقل)

قول المصنف : والعقل غريزة الخ ـ لاشبهة فى ان فى الانسان حقيقة يمتاز بها عن سائر الحيوانات وهى مناط التكاليف الشرعية عليه و هى مسماة بالعقل ، و اختلفوا فى ماهيته فقالت المعتزلة هو مايدرك به حسن الحسن وقبح القبيح ، وقال ابوالحسن الاشعرى هو العلم ببعض الضروريات وهذا شأن العقل بالملكة و يأتى ذكره ، وقال القاضى ابوبكر الباقلانى هو العلم بوجوب الواجبات و استحالة المستحيلات فى مجارى العادات ، واما الحكماء فلم يفسروه بهذه التفاسير بل عدوا للنفس الناطقة باعتبار كل من العلم و العمل مراتب اربع سموا كل مرتبة عقلا وسيأتى عن قريب بيانه .

واما المصنف فسر العقل بانه غريزة الخ ،والغريزة فى اصل اللغة بمعنى الثابتة فى الارض يقال غرزت الشيء اى اثبته فى الارض ،وفى العرف هى الطبيعة الثابتة فى الانسان التى جبل عليها ، والمراد بالالات هى الحواس الظاهرة والباطنة ، والمراد بسلامتها كونها بحيث اذا وجد عندها محسوس ادركته ، ففاقد الحس والنائم و من لحسه

مانع عن الادراك ليسوا بسالمى الالات مع انهم عاقلون ، فهذا القيد يخصص الملزومية لانفس العقل ، فالعقل غريزة ملزومة للعلم بالضروريات لامطلقا بل عند سلامة الالات فيمكن ان يكون الانسان عاقلا كهؤلاءِ المذكورين ولايكون عالما ببعض الضروريات لفقدان شرط اللزوم و هو عدم سلامة بعض حواسه ، فلذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما

قول الشارح : لامتناع انفكاك احدهما عن الاخر - يعنى لامتناع انفكاك العقل الذى هو تلك الغريزة الملزومة عن العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات فهما متلازمان ولابأس بان يفسر احدهما بالاخر ، واما هذا العلم والعلم بالضروريات الذى اخذ فى تعريف المصنف فواحد لان الضرورة اذا تضاف الى الوجود فهى الوجوب واذا تضاف الى العدم فهى الاستحالة والامتناع .

قوله : وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد - يعنى تلازم العقل والعلم لايصحح ان يفسر احدهما بالاخر لان الاتحاد بين المفسر والمفسر به واجب والتلازم بين الشيئين لايلازم الاتحاد بينهما .

قوله : سبق البحث فيهما ـ فى المسألة الاولى من الفصل الرابع .

قوله : اما القوى النفسانية فيقال الخ ـ اعلم ان النفس الانسانية فى بدو فطرتها خالية عن العلم والعمل ولكن لها استعدادلهما ولاوقوف لاستكمالها فيهما بل كلما اعتلت الى مرتبة فلها ان ترتقى منها الى مرتبة اخرى و قلما تصل نفس الى اقصى مراتب الكمال فيهما بل لايمكن للنفوس فى هذه النشأة الداثرة ذالك الا عباد الله المخلصين ، وسميت النفس باعتبار مراتبها الاستكمالية فى العلم عقلا علميا وفى العمل عقلا عمليا : و وضعوا لكل مرتبة اجمالية من العقل العلمى اسما و لااحصاء منا للمراتب التفصيلية .

ومراتب العقل العلمى اربع :

الاولى مرتبة العقل الهيولائى وهى مرتبة الاستعداد المحض لحصول العلوم الضرورية شيئا فشيئا ، سميت به تشبيها لها بالهيولى الاولى التى هى قوة محضة و

خالية فی حدّ ذاتها عن جميع الفعليات ، والاستعداد فی هذه المرتبة يسمى استعدادا بعيدا .

الثانية مرتبة العقل بالملكة و هی مرتبة حصول بعض الضروريات او كلها على اختلاف الاستعدادات ، ولايخفى ان النظريات متوقفة على الضروريات لكن لاكلها على كلها بل فی الاكثر تحصل ضروريات وبسببها تحصل نظريات ثم تحصل بعد ذالك ضروريات اخرى ، نعم ان الضرورى لايتوقف على النظرى بل الامر بالعكس ، وسميت به لان النفس خرجت من عدم العلم الى ملكته او خرجت من عدم الانتقال الى النظريات الى ملكته اوحصلت لها فی هذه المرتبة كيفية نفسانية راسخة هی العلوم الضرورية والكيفية النفسانية الراسخة تسمى ملكة كمامر فی المسألة الحادية عشرة ، والنفوس فی هذه المرتبة ای فی ان ترتب الضروريات وتستنتج منها النظريات مختلفة و هذا الاختلاف لايختصّ بترتيب الضروريات و استنتاج النظريات بل يأتی فی ترتيب النظريات المعلومة لاستنتاج النظريات المجهولة ايضا وبالجملة هذا الاختلاف هو فی استنتاج المجهولات من المعلومات ، فنفس لاتقدر على الاستنتاج اصلا وصاحبها البليد الملحق بالحمار ، و نفس لاتعجز عن استنتاج ولاتغفل عن استنتاج ولاتخطى فی استنتاج وسريعة كمال السرعة فی كل استنتاج وصاحبها العالم الربانی الالاهی صاحب القوة القدسية الملكوتية يكاد زيتها يضیء ولولم تمسسه نار ، وبينهما النفوس المختلفة اختلافا كثيرا ، وللنفس فی هذه المرتبة الثانية فعلية واستعداد ، فعلية العلوم الضرورية واستعداد ادراك النظريات ، و هذا الاستعداد يسمى استعدادا متوسطا .

المرتبة الثالثة مرتبة حصول النظريات : وللنفس فی هذه المرتبة شأنان شأن الحضور وشأن الاستحضار ، والاول هو ان تكون النظريات الحاصلة حاضرة عند النفس تشاهدها كمشاهدة البصر المبصر ، والنفس فی هذه المرتبة بهذا الاعتبار تسمى عقلا مستفادا اذهی استفادت هذه المرتبة وهذا المقام العقلی من العقل الفعال والثانی ان تكون النظريات الحاصلة المكتسبة غائبة عن النفس ولكنها تقتدر على

استحضارها متی تشاء من غیر افتقار الی کسب جدید و بهذا الاعتبار تسمی عقلا بالفعل لشدة قربها الی الفعلیة والحضور ، و العقل بالفعل متأخر عن العقل المستفاد حدوثا لان النظریات مالم تکتسب ولم تستفد من العقل الفعال لایمکن استحضارها بعد غیبتها ، واما بقاءاً فمتقدم بمعنی ان اقتدار الاستحضار باق و حضور النظریات ینتفی بغیبتها فلذا عدّ بعضهم العقل بالفعل فی المرتبة الثالثة والعقل المستفاد فی المرتبة الرابعة وبعضهم علی العکس ، و الاولی ان یقال کلاهما شأنان للنفس فی مرتبة ثالثة وللنفس فی هذه المرتبة ایضا فعلیة واستعداد فعلیة النظریات واستعداد احضارها من دون کسب جدید ، فالمراتب ثلاث : الاستعداد المحض ، استعداد اکتساب النظریات مع فعلیة الضروریات ، استعداد احضار النظریات مع فعلیتها اذهی فی حال الغیبة حاصلة بالفعل ایضا بالقیاس الی قبل الاکتساب ، وهذا الاستعداد یسمی استعدادا قریبا ، و القرب والتوسط والبعد بالنسبة الی الکمال المطلوب .

ومراتب العقل العملی ایضا اربع :

الاولی تحلیة العبد ظواهر افعاله بفضائل الاداب و حسنات العادات باتباع الشرایع النبویة وتطبیق ماصدر منه لما ورد عن اصحاب الشرایع من الاوامر والنواهی ، والمتکفل لبیان ذالك هو علم الفقه .

الثانیة تخلیته عن رذائل الحالات والملکات النفسانیة وقطع العلائق الحسیة ونفض الآثار المادیة عن الجوهر الملکوتی .

الثالثة تحلیته بفضائلها و التخلق باخلاق المحسنین و نفسیات المخلصین ، والمتکفل لبیان هاتین هو علم الاخلاق .

الرابعة اتصاله بعالم الملکوت والاستغراق فی لجة الجبروت حتی یکون الله هو سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به ویده التی یبطش بها ولایشاء الا ان یشاء الله ویخاطب بمارمیت اذرمیت ولکن الله رمی ، وهذا لایتیسر الا لخلص اولیائه .

ثم لابد للعقل العملی من قوی اربع حتی یتیسر للنفس الارتقاء فی مدارج الکمال : قوة التشخیص بین حسنات الافعال و سیئاتها بالشرع و العقل ، و قوة

تطبیقهما علی مصادیقهما تطبیقا صحیحا بمقدمات صحیحة ، وقوة الترجیح بین الحسنتین اوالسیئتین عند الدوران والاخذ باحسنهما والترك لاسوئهما ، وقوة التدبیر فی مقدمات الافعال بحیث توصله الی المطلوب علی اقرب الطرق ، والناس فی هذه الاربع مختلفون وبعضهم فاقد لبعضها او کلها .

قوله : واما العملی فیطلق علی القوة الخ - اشارة الی القوة الاولی .

قوله : وعلی المقدمات التی الخ - اشارة الی القوة الثانیة .

قوله : وعلی فعل الامور الخ - اشارة الی المرتبة الاولی من العقل العملی ، والکامل ماذکرنا .

المسألة الحادیة والعشرون

(فی الاعتقاد والظن وغیرهما)

قول المصنف : والاعتقاد یقال لاحد قسمیه - ای قسمی العلم الذین هما التصور والتصدیق الجازم المطابق الثابت کما مر انقسام العلم الیهما فی المسألة الثانیة عشرة وهذا احد الاصطلاحین فی الاعتقاد ، و الاصطلاح الآخر هو مطلق التصدیق الشامل لهذا المعنی والجهل المرکب والتقلید والظن فهو کالعلم التصدیقی الذی قدمر فی تلك المسألة ان فیه اصطلاحین ، ویمکن حمل کلامه علی الاعتقاد بالمعنی الاعم وارجاع الضمیر الی العلم المنقسم الی التصور والتصدیق المطلق لان المبحوث عنه ههنا هو الاعتقاد بالمعنی الاعم لمکان قوله : ویقع فیه التضاد ، ولاینافی هذا انقسامه الی التصور والتصدیق الجازم الثابت المطابق فی تلك المسألة .

قول الشارح : ابو الهذیل العلاف - قال ابو المظفر شاهفور بن طاهر بن محمد الاسفراینی الاشعری الشافعی المفسر المتکلم فی کتابه (التبصیر فی الدین) فی الملل والنحل فی الباب الخامس : الفرقة الثالثة منهم (ای من المعتزلة) الهذلیة ، وهم اتباع ابی الهذیل محمد بن الهذیل المعروف بالعلاف وکان من موالی عبدالقیس ، وله فضائح کثیرة فیما احدثه من البدع حتی کفر بتلك البدع جمیع الامة ، وکفر

ايضاً سائر المعتزلة ، وصنف المردار من المعتزلة كتابا فى تكفير ابى الهذيل ، و كذا الجبائى ، وذكرا فى تصنيفيهما ان قوله يؤدى الى قول الدهرية انتهى ، ثم ذكر بعض آرائه وبدعه .

وقال الشيخ محمد الكوثرى فى ذيل هذا الكتاب : قال المسعودى : توفى العلاف سنة (٢٢٧) ، و يحاول ابوالحسين الخياط تبرئته من كثير ممايرميه به الراوندى فى (فضيحة المعتزلة) ، ويقول ابوالحسين الملطى : و ابوالهذيل هذا لم يدرك اهل الجدل مثله .

قوله : ولاينتفيان بالضد الواحد ـ مع انهما ينتفيان بالضدالواحد .

قول المصنف : فيتعاكسان فى العموم والخصوص ـ يمكن ان يكون مراده ان العلم المطلق و الاعتقاد بالمعنى الاعم الذى هو العلم التصديقى بالمعنى الاعم يتعاكسان وجودا وعدما فى العموم والخصوص كما هوالشأن فى كل عام مع خاصه، وقدمضى نظير ذالك بين المحل والموضوع وبين الحال والعرض فى المسألة الاولى من الفصل الاول ، اويكون مراده ان الاعتقاد بالمعنى الاعم والعلم التصديقى بالمعنى الاخص يتعاكسان فى العموم والخصوص وجودا وعدما كذلك .

قول الشارح : والاعتقاد باعتبار آخر اعم من العلم ـ اى اعم من العلم التصديقى بالمعنى الاخص وفى هذا اشكال يأتى عن قريب .

قوله : لواخذ العلم التصديقى الخ ـ اما لواخذ باعتبار المعنى الاخص الذى هو اليقين فقط فليس الاعتقاد احد قسمى العلم لانه ليس بالتصور ولا بالتصديق الجازم الثابت الذين هما قسما العلم المطلق .

قوله: من العلم بهذ الاعتبار ـ اى باعتبار المعنى الاعم ، بل هومساوله، وعلى اى حال فاحد الاشكالين ثابت على هذا التفسير لكلام المصنف لان العلم لواخذ باعتبار المعنى الاخص فالاعتقاد ليس احد القسمين و لواخذ باعتبار المعنى الاعم فليس الاعتقاد اعم من العلم ولامن احد قسميه بل مساو للعلم التصديقى ، و هذا

انما نشأ من هذا التفسير ، واما لوفسر كلام المصنف كما فسرناه باحد التفسيرين فلا اشكال .

قوله : باعتبار اصطلاحين ـ اشارة الى توجيه فى المقام وهوان يقال على ماقال الشارح القديم وتبعه صاحب الشوارق والقوشجى : ان الاعتقاد باحد الاصطلاحين وهواعتبار معناه الاخص اخص من العلم المطلق اذهو شامل له وللتصور ، وبالاصطلاح الاخر اعم من العلم اذهو شامل له وللظن والجهل المركب والتقليد .

اقول : فيه اولا ان الاصطلاحين يأتيان فى العلم التصديقى ايضا كمااشاراليه الشارح العلامة ، وثانيا ان نسبة الاعمية و الاخصية فى كلام المصنف نسبة واحدة بين شيئين وهذا التوجيه يستلزم ان يكون الاعتقاد اخص من مطلق العلم واعم من العلم التصديقى بالمعنى الاخص فلايصدق التعاكس ، وهذا هو الاشكال الموعود ، وثالثا يلزم استعمال لفظ الاعتقاد فى كلام المصنف اولا بالمعنى الاخص على مافسروه وفى قوله : ويتعاكسان بالمعنى الاعم ولادلالة على هذا الافتراق .

قوله : اومايؤدى معناه ـ اى معنى اعتبار الاصطلاحين ، لم يخطر بالبال توجيه يؤدى معنى هذا التوجيه ولم يذكره الشارحون

قول المصنف : ويقع فيه التضاد بخلاف العلم ـ يعنى يقع فى الاعتقاد بالمعنى الاعم التضاد بين اقسامه فان الجهل المركب ضد لليقين اذا اعتبرا فى القضية الواحدة اذهما تصديقان يمتنع اجتماعهما فى نفس واحدة ويمكن عروضهما عليها على التعاقب فان الاعتقاد بان صفات الله تعالى زائدة على ذاته مثلا و الاعتقاد بانها ليست بزائدة على ذاته يمتنع اجتماعهما ويمكن حصول احدهما عقيب زوال الاخر فهما متضادان ، بخلاف العلم اى التصور والعلم التصديقى الاخص الذى هوالاعتقاد الاخص ايضا ، اما التصور فظاهر ، و اما العلم التصديقى الاخص فلانه يعتبر فيه المطابقة للواقع فلايعقل التضاد بين افراده ، واما نفى التضاد بين التصور والتصديق فظاهر

قول الشارح : لكن وجه التضاد الخ ـ توضيحه ان القضيتين المتنافيتين

اما بينهما السلب والايجاب كقولنا : الجنة والنار مخلوقتان الان ، وليستا مخلوقتان الان ، واما بينهما التضاد كقولنا : الجنة و النار مخلوقتان قبل البعث ، و هما ستخلقان بعد البعث ، وابوعلى قائل بان الاعتقادين المتعلقين بالاوليين غير متضادين بل المتضادان ما تعلقا بالاخريين ، وابو هاشم قائل بعكس ذالك .

اقول : هذا النزاع لاطائل تحته ولاينبغى ذكره لان الكلام ليس فى النسبة بين القضيتين بل فى النسبة بين الاعتقادين المتعلقين بهما ، وهما سواء تعلقا بالاوليين اوالاخريين متضادان .

قوله : واختاره البلخي ـ قال ابوالمظفر الاسفراينى فى كتابه فى الملل والنحل (التبصير فى الدين) الفرقة السادسة عشرة منهم (اى من المعتزلة) الكعبية اتباع عبدالله بن احمد بن محمود البلخى المعروف بابى القاسم الكعبى ، و كان يدعى فى كل علم ، ولم يكن خلص الى خلاصة شيء من العلوم ، بل كان متحليا بطرف من كل شيء كان يدعى فيه شيئا من العلوم ، وخالف قدرية البصرة فى اشياء انتهى ، ثم ذكر تلك الاشياء .

قال الشيخ محمد الكوثرى فى ذيل الكتاب : ابوالقاسم الكعبى البلخى هو مؤلف كتاب المقالات المشهور اخذ الاعتزال عن ابى الحسين الخياط ، و كان الجبائى يفضله على شيخه توفى سنة (٣١٩) .

قوله : لتجدده بعد ان لم يكن ـ اى لحدوثه بعد عدمه فلو كان امرا عدميا لم يتصور حدوثه بعد عدمه لان العدمى ليس له وجود حتى يكون له الحدوث، والجواب ان هذا صحيح فى العدم المطلق واما عدم الملكة فله وجود وحدوث تبعا لها فعدم الملكة يحدث بعد زوال الملكة ، والشك هو التردد اى عدم الجزم باحد طرفى النسبة الحكمية على التساوى .

قوله : لعدم اتحاد المتعلق الخ ـ لان متعلق الشك نفس النسبة ومتعلق اليقين احد طرفيها وهما الايجاب والسلب .

اقول : فيه ان اتحاد المتعلق ليس شرطا فى تضاد العلم والشك و غيرهما

ممايتعلق بنسب القضايا بل الشرط فى تضادها لوفرض كغيرها هو اتحاد المحل و هو النفس فيمانحن فيه ، الاترى ان الاعتقادين المتضادين يمتنع اجتماعهما فى نفس واحدة فى زمان واحد ومتعلقهما اثنان وهما القضيتان المتناقضتان او المتضادتان .

قوله : من قبيل النسب والاضافات — اى من الامور المعروضة للاضافة .

قوله : واعلم ان رجحان الاعتقاد الخ — يعنى رجحان اعتقاد احد الطرفين غير اعتقاد رجحان احد الطرفين لان الرجحان فى الاول صفة للاعتقاد المتعلق باحد الطرفين والاعتقاد الراجح ينافى ان يكون على حد الجزم والالم يكن راجحا بل جازما فهو لايكون الاظنا ، واما فى الثانى صفة لاحد الطرفين ويمكن ان يكون رجحان احد الطرفين فى الغاية فالاعتقاد المتعلق بهذا الرجحان يكون علما .

قوله : اعنى الشك المحض ـ الجهل البسيط الذى يقابل العلم بالمعنى الاعم ينقسم الى عدم تصور النسبة اصلا والى عدم الجزم بالنسبة المتصورة على التساوى المسمى بالشك ، ومراد المصنف بالجهل هنا هو الثانى فلذا فسره الشارح العلامة بالشك ، وقيد المحض تأكيد وتوضيح اذليس للشك قسمان محض وغير محض ، اللهم الا ان الشك قديطلق على عدم الجزم الشامل للظن و قيد المحض لخروجه .

المسالة الثانية والعشرون

(فى النظر واحكامه)

قول الشارح : وقدلايكون كذالك ـ بل يراد لاستحضار ما هو حاصل فى الخزانة .

قول المصنف : ومع فساداحدهماقديحصل ضده - اى مع فساداحدجزئى النظر قديحصل الجهل المركب الذى هوضد العلم الخاص كماقديحصل العلم .

بيان ذالك انه ليس كل نظر فاسد يحصل منه العلم والالم يبق فرق بينه وبين الصحيح ، ولاانه يحصل الجهل من كل نظر فاسد ولاانه لاشيء منه حصل منه شيء اذقد يحصل منه العلم كقولنا : العالم اثر القديم الموجب و كل اثر القديم الموجب

و کل اثر القديم الموجب حادث فان المقدمتين كاذبتان مع ان النتيجة وهی العالم حادث صادقة ، واما حصول الجهل من الفاسد فكقولنا : العالم قديم و كل قديم مستغن عن المؤثر فان من اعتقدهاتين المقدمتين مع ان الصغرى كاذبة اعتقد النتيجة وهی العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل مركب ، واما عدم اللزوم فهو ليس الا اذا كانت الصورة فاسدة لان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط الصورية ضروری سواء كانت المقدمات صادقة ام كاذبة .

والحاصل ان الفساد ان كان من جهة الصورة سواء كانت المادة صحيحة اولا لم تلزم النتيجة لاصادقة ولاكاذبة لان معنى فساد الصورة انها ليست من الضروب التی يلزمها النتيجة ، نعم قد يحصل النتيجة الصادقة فی بعض المواد اتفاقا كقولنا : لاشیء من الحجر بانسان و كل انسان بقر فلاشیء من الحجر ببقر لكنه ليس بحسب اللزوم ، واما اذا كان الفساد من جهة المادة فقط لزمت النتيجة اما صادقة واما كاذبة على ما فصل الشارح العلامة اذ النتيجة لاتنفك عن القياس الصحيح الصورة ولادخل لصحة المادة فی اللزوم ، نعم ليس اللزوم لاحداهما معينة بل اما كاذبة واما صادقة ، ولايخفى ان هذا لزوم من حيث الصورة بمعنى ان الناظر اذا ركب قياسا صحيح الصورة واعتقد صدق المقدمات الكاذبة لزمه الاعتقاد بصدق النتيجة الحاصلة وتلك النتيجة قد يتفق كونها صادقة فی الواقع وقد يتفق كونها كاذبة فيه فلايتوهم ان المراد باللزوم ان الكاذب يستلزم الصادق اذ هو ممتنع بالضرورة او يستلزم الكاذب اذ هو ينافی التخلف فی بعض الموارد بحصول النتيجة الصادقة .

قول الشارح: لم يحصل العلم - ای حصولا بحسب اللزوم والا تقدم مثال حصول النتيجة الصادقة من القياس الفاسد المادة فقط .

قوله : فی كل واحد - ای فی كل واحد من الاشكال الاربعة سواء كانت الصغرى فی الاشكال الثلاثة الباقية كاذبة اوصادقة .

قوله : والاجاز الخ - ای وان لم تكن الصغرى فی الشكل الاول صادقة بل كانت هی والكبرى معا كاذبتين او كانت هی فقط كاذبة اولم تكن الكبرى فی الثلاثة

الباقية كاذبة بل كانت الصغرى فقط كاذبة جاز ان تكون النتيجة كاذبة او صادقة ، والحاصل ان الشكل الاول لو كانت صغراه صادقة و كبراه كاذبة فالنتيجة كاذبة قطعا والاجاز الصدق اوالكذب ، و اما الاشكال الباقية فكل منها ان كانت كبراه كاذبة فالنتيجة كاذبة سواء كانت صغراه كاذبة ام لا وان لم تكن كبراه كاذبة بل كانت صغراه كاذبة فقط جاز الوجهان .

قوله : مايقال من ان النظر الفاسد الخ - ان كان مراد هذا القائل ان لاشيء من النظر الفاسد يحصل منه الجهل لاحد فهو باطل لمامر من ان المعتقد بصدق المقدمات الكاذبة مع صحة صورة القياس يحصل له الجهل فى كثير من الموارد ، وان كان مراده ان ليس كل نظر فاسد يحصل منه الجهل لكل احد كما هو ظاهر استدلاله فهو حق لما مر من التخلف ولما ذكر فى استدلاله ، و على هذا فالنزاع لفظى اذ المثبت يثبت حصول الجهل جزئيا والنافى ينفى الاستلزام والحصول الكلى

قوله : و ليس كذالك - منع من الشارح للملازمة بان نظر المحق فى شبهة المبطل لايستلزم افادة الجهل اذ افادته مشروطة باعتقاد حقية المقدمات والمحق لايعتقد بها .

اقول . هذا الاستدلال تام فى مقابل من يدعى الاستلزام و حصول الجهل من النظر الفاسد كليا لكل احد .

قوله : مع انه معارض بالنظر الصحيح - بيان المعارضة بان يقال : ان النظر الصحيح لايستلزم العلم والا لكان المبطل اذا نظر فى دليل المحق افاده العلم ولكنه لايفيده لانه معتقد ببطلان الدليل .

قوله : فان شرط اعتقاد الخ - يعنى فان اجاب الخصم عن المعارضة بان شرط افادة الصحيح للعلم هو اعتقاد حقية المقدمات و المبطل لايعتقد بها رددنا ذالك عليه وقلنا ان شرط افادة الفاسد للجهل ايضا هو اعتقاد حقية المقدمات الكاذبة .

والحاصل من هذا البحث ان النظر الفاسد بحسب المادة لايستلزم شيئا كالفاسد بحسب الصورة وان كان قد يحصل الكاذب و قد يحصل الصادق ولكن هذا

الحصول ليس بالاستلزام ، الا ان صحة الصورة واعتقاد الناظر بصدق المواد الكاذبة يوجبان اعتقاده بصدق النتيجة التى قديتفق صدقها واقعا وقديتفق كذبها واقعا كما هو الحال فىجميع الاخطاء الواقعةللناظرين العارفين بتركيب الاقيسةوشرائطها، واما الخاطئون فىصور الاقيسة فهم فىتيه آخر .

قوله : اختلف الناس هنا الخ ـ قدمر فى المسألة الخامسة عشرة مايناسب ماههنا ، وقول الحكماء هو ان المقدمات معدة و مفيض العلم هو الجوهر القدسى المسمى بالعقل الفعال بمدد الحق تعالى

قوله : والحق ان النظر الصحيح يجب الخ ـ صريح فى رد الاشاعرة القائلين بجواز انفكاك العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمات ، و لكن ليس له ظهور فى احد القولين الآخرين اذ وجوب حصول العلم بالنتيجة هومذهب الحكماء والمعتزلة معا الا ان الحكماء يقولون بافاضة العلم من عالم القدس و المعتزلة يقولون بتوليد المقدمتين اياه ، ومعنى التوليد ايجاب فعل الفاعل فعلا آخر كهدم السقف برفع العمود الذى تحته واحراق الخشبة بالقائها فىالنار فان الرفع والالقاء فعلان بالمباشرة والهدم والاحراق فعلان بالتوليد ، وكذا مانحن فيه على مذهب المعتزلة فان ترتيب المقدمات من الناظر يوجب حصول النتيجة من دون مدخلية شىء آخر فيه .

قوله : لتعذر العلم باظهر الاشياء الخ ـ هذا ما استدل به الملاحدة على الاحتياج الى المعلم فى المعارف الالاهية ، وحاصله ان الانسان يحتاج فى العلوم القريبة من الحس الظاهرة عند مؤسسيها كالنحو والصرف والعروض والرياضيات وكذا الصناعات كالخياطة و النجارة الى مرشد ومعلم و بدونه لاتحصل له فكيف يستغنى عنه فى العلوم العويصة التى هى ابعد العلوم عن الحواس والمطلوب فيها اليقين .

اجيب بان هذه الفحوى القياسية لاتفيد الا ان حصول المعارف الالاهية بدون المعلم صعب عسر واما امتناعه وتعذره على ماهو مدعاكم فممنوع ، ويحتمل ان يكون المراد باظهر الاشياء واقربها هوية الانسان التى يعبر عنها بانا فان النظر لم يفد اليقين بانها هذا الهيكل المحسوس اواجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لايتجزى

فی القلب اوجوهر مجرد حادث بحدوث البدن اومخلوق قبله اوغیر ذالك فاذاكان هذا حال المعرفة باقرب الاشیاء من الانسان فكیف حال المعرفة بابعدها، وجوابه هو ذالك الجواب .

واستدلوا ایضا بان كثرة الاختلاف بین العقلاء فی المعارف الالاهیة تدل علی عدم استقلال العقل فیها فالمعلم محتاج الیه فیها ، والجواب ان الاختلاف انما وقع من الانظار الفاسدة الصادرة عنهم والمفید للعلم انما هو النظر الصحیح ، نعم كثرة الاختلاف تدل علی صعوبة تمییز الصحیح عن الفاسد

قوله : بل هو مرشد الخ ـ یعنی ان المعلم یرتب المقدمات التی یعجز الانسان عن ترتیبها فبعد ان یرتبها ینظر الانسان فیها ویستنبط الحكم منها بعقله .

قوله : لحصلت العلوم الكسبیة الخ ـ اذ مفردات المقدمات من دون الترتیب المخصوص موجودة فی اذهان الجمیع .

قوله : ولم یقع خلل الخ ـ ای الخلل الواقع من جهة الصورة .

قوله: والا لزم التسلسل او اشتراط الخ ـ یعنی ان القیاس لو احتاج الی الجزء الصوری فاما ان یحتاج الی الجزء الصوری الخارج من نفس هذا القیاس فیلزم التسلسل اذ ذالك الجزء الصوری الخارج یكون ایضا فی ضمن قیاس محتاج الی جزء صوری آخر و هكذا و اما ان یحتاج الی الجزء الصوری فی نفس هذا القیاس فهو احتیاج الشیء الی نفسه واشتراطه بها ، والجواب ان احد المحالین یلزم ان اوجبنا احتیاج كل جزء من الصوری والمادی الی الجزء الصوری ولیس كذالك بل یحتاج المجموع الی الجزء الصوری احتیاج الكل الی الجزء و یحتاج الجزء المادی الی الجزء الصوری احتیاج احد جزئی المركب الی الجزء الاخر .

قوله : كل زائد ـ ای كل جزء وانما سمی الجزء زائدا لان كل جزء یزید علی آخر ویحصل الكل من مجموع الزیادات .

قول المصنف : وشرطه عدم الغایة الخ ـ المراد بالغایة هو القضیة المطلوبة التی تسمی بعد النظر بالنتیجة وهی ذات حیثیتین : حیثیة انها قضیة متصورة بطرفیها

والنسبة بينهما بدون تعلق الجزم والتصديق بنسبتها ايجابا اوسلبا ، و حيثية انها معلومة ومتعلق بنسبتها الجزم ايجابا اوسلبا ، فهى بالحيثية الاولى يشترط حضورها فى الذهن و بالثانية يشترط عدمها فيه ، وتفسير الشارح الغاية اولا بالعلم المطلوب وثانيا بالمطلوب ايماء الى هاتين الحيثيتين ، وجملة هذه الشرائط كون المطلوب بالحيثية الاولى حاضرا فى الذهن اذ الغائب عن الذهن او المجزوم به او بمقابله لايطلب بالنظر .

قول الشارح : ان شرط النظر - سواء كان صحيحا اوفاسدا .

قوله : فى طرفه - اى فى ضد الجهل المركب الذى هو العلم المطابق للواقع .

قوله : والواقع مقابلها - اى الواقع بسبب النظر مقابل الفائدة العاجلة الدنيوية اذ الانسان بسبب النظر ومعرفته بالله ومايتعلق به يستنكف عن كثير من اللذات الدنيوية التى لولا المعرفة لتمتع بها

قوله : وحصولها ممكن بدون النظر - بان يثيب الله عباده فى الاخرة ابتداءً من دون ان يعملوا بالواجبات ويتركوا المحرمات .

اقول : هذا خلاف الحكمة كما بين تفصيلا فى محله فلايقع من الحكيم ، نعم ان الله تعالى فضلا وزيادة كثيرة على اجور العباد التى جعل لهم جزاءاً لاعمالهم .

قوله : ولايمكن تركبه من سمعيات محضة - ليس المراد به انه لايمكن ان يتشكل قياس من المقدمتين السمعيتين بل المراد ان المقدمات السمعية فى المعارف الدينية لابد ان تنتهى الى المقدمات العقلية لان المقدمات السمعية المحضة تتوقف على معرفة صدق الرسول وكون الرسول صادقا فيما اخبر لواستفيد من السمع لدار بل لابد من ان يستفاد من العقل وكذا معرفة الله وتوحيده .

قوله : وكلما يتساوى طرفاه الخ - اى كل مالاسبيل للعقل الى الجزم باحد طرفيه ككثير من مباحث المعاد واكثر الاحكام الفرعية .

قوله : اذا تعارض دليلان الخ - توضيحه ان التعارض اما بين عقليين اونقليين اومختلفين وعلى اى من التقديرات اما ان يكون لاحد المتعارضين معتضد مما ليس

بنظيره اولا وفى جميع هذه الصور يجب العلاج ليرتفع التعارض فى الواقع او فى الاخذ ، ثم ان علاج تعارض العقليين صعب غاية الصعوبة لان احدهما شبهة ليس بدليل والاخر دليل ناقص البيان غير واف بالمطلوب فعلى المستدل ان قدر ان يستوفى البيان حتى تنحل الشبهة ويستقل الدليل بالدلالة ، واما فى صورة اعتضاد احدهما بالنقلى فان كان النقلى مفيدا للقطع فيؤخذ به ويحكم بصحة مايعتضد به و يلقى مايعارضه والا فلا و العلاج مامضى ، و اما علاج تعارض النقليين من دون اعتضاد احدهما بالعقلى فمذكور فى غير هذا الفن ، واما اذا تعارض العقلى والنقلى سواء كان لاحدهما اعتضاد بنقلى آخر ام لا فيأول النقلى ان امكن اويطرح و يقدم العقلى لما ذكره الشارح العلامة ، اللهم الا ان يكون النقلى مفيدا للقطع وحينئذ فالامر مشكل وان كان كلام القوم فيما اذا كان مفيدا للقطع لان غير القطعى ليس بحجة فى الاعتقاديات .

قوله : اما مع تعارض النقليين ـ اى فى صورة اعتضاد احدهما بالعقلى ليرجع الى تعارض العقلى والنقلى لان الكلام فيه .

قوله : لان العقلى اصل النقلى الخ ـ ان قلت كون العقلى اصلا للنقلى لايوجب تأويل كل نقلى يعارضه العقلى اذمن الممكن بل الواقع ان يعارض النقلى عقلى ليس باصل له اذليس كل عقلى اصلا لكل نقلى ، قلت اصلية العقلى وفرعية النقلى ليست باعتبار خصوصيات افراد العقليات و النقليات ، بل باعتبار ان العقلى حكم صريح مقطوع به من العقل فاذا كان حكم العقل معتبرا فهو معتبر فى جميع الموارد واذا لم يكن معتبرا فليس بمعتبر فى مورد فاذا حكم بعدم اعتباره فى مورد لغى اعتباره فى جميع الموارد بالمرة و يخرج من الاصلية مع انه اصل بالضرورة لان صحة النقل انما تثبت به فتأمل .

قوله : وهو مذكور فى القياس بالقوة ـ اى ليس المطلوب مذكورا فى القياس بهيئته بل اجزائه مذكورة فيه فهو مذكور فيه بالقوة ، كما ان اجزاء البيت من دون الانضمام بيت بالقوة فاذا انضمت صارت بيتا بالفعل .

قول المصنف : فالاول باعتبار الصورة القريبة الخ ـ اعلم ان القياس الاقترانى

له صورة وهى الهيئة الحاصلة من انضمام مقدماته التى هى قضايا ، و مادة هى نفس تلك القضايا ، ثم ان لكل قضية صورة هى الهيئة الحاصلة من انضمام المحمول الى الموضوع ومادة هى نفس الموضوع والمحمول ، فللقياس صورة قريبة هى هيئة نفس القياس وبعيدة هى هيئة كل قضية قضية ، وهو باعتبار الصورة القريبة ينقسم الى الاشكال الاربعة المشهورة وباعتبار الصورة البعيدة ينقسم الى قياس حملى و هو القياس المركب من الحمليات الصرفة وقياس شرطى وهو القياس الذى فيه قضية شرطية سواء كان جميع المقدمات شرطية كامثلة الشارح العلامة او بعضها شرطيا وبعضها حمليا كما يقال : كل نحوى عالم و كلما كان الشىء عالما فهو ليس بحمار فكل نحوى فهو ليس بحمار ، فكل قضية فى القياس من حيث صورتها صورة بعيدة له ومن حيث هى هى جزء ومادة له .

قوله : والبعيدة اثنان - اى و باعتبار الصورة البعيدة اثنان هما الحملى و الشرطى .

قول الشارح : احدهما بحسب مادته اعنى مقدماته - اى بحسب نفس كل قضية مأخوذة فى القياس التى هى من حيث هى هى مادة له ومن حيث صورتها صورة بعيدة له ، ولكن غرض المصنف هنا تعلق بالحيثية الثانية ، فكان ينبغى ان يقول : احدهما بحسب الصورة البعيدة وهى هيئة كل قضية قضية و الثانى بحسب الصورة القريبة وهى الهيئة العارضة لمجموع المقدمات .

قوله : فله اعتباران ايضا الخ - قد علمت ان كل قضية مأخوذة فى القياس لها صورة ومادة ومادتها نفس الموضوع والمحمول ، فهذان الاعتباران صورة القضية التى هى صورة بعيدة للقياس ومادة القضية التى هى الموضوع و المحمول، الا ان المصنف لم يتعلق غرضه بالاعتبار الثانى اى اعتبار مادة القضية اصلا ، ولذالك لم يشرحه الشارح ايضا بل ذكره تكميلا للافادة .

قول المصنف وباعتبار المادة القريبة الخ - قد توهم ان مادة القياس القريبة هى القضايا المأخوذة فيه ومادته البعيدة هى مواد القضايا و هذا جهل و خطأ ، بل

الحق ماذكره الشارح العلامة وغيره ، وحاصل الكلام ان مادة القياس البعيدة هی كل قضية قضية مأخوذة فيه ومادته القريبة هی مجموع القضايا المأخوذة فيه مع قطع النظر عن صورة القياس، وصورته البعيدة هی صورة كل قضية قضية مأخوذة فيه وصورته القريبة هی صورة مجموع المقدمات المأخوذة فيه التی يقال له الشكل

قوله : وفيه ضعفه ـ ای وفی المنفصل الحقيقی ضعف ما للمنفصل الغير الحقيقی وهو اربعة .

قوله : و الاخير ان يفيد ان الظن ـ حيث كان الاستقراء غير تام والتمثيل غير يقينی الجامع ، وانما اطلق المصنف افادة الظن لان الاستقراء التام و التمثيل اليقينی الجامع فی غاية الندرة ، بل يكاد ان يكونا معدومين فی المطالب العلمية .

قوله : والتعقل والتجرد متلازمان ـ التعقل هو ادراك ما يفارق المادة و لواحقها والتجرد كون الشیء مفارقا للمادة ولواحقها .

قول الشارح : بعدما تقدم ـ ای ما تقدم فی المسألة الخامسة فی الفصل الرابع من الادلة القائمة على ان النفس العاقلة جوهر مجرد ، و تلك من جزئيات هذه المسألة ، وهذا الاستدلال مذكور ايضا فی تلك المسألة .

قوله : بان التعقل حال فی ذات العاقل الخ ـ ای الصورة المعقولة حالة فيها، وهذا الدليل قياس استثنائی مركب من قياسين استثنائيين ، صورته ان العاقل لو لم يكن مجردا لكان ماديا منقسما بحسب الوضع والمقدار ولو كان كذالك لزم احد المحالات ، بيان الملازمة ان الصورة المعقولة اما حالة فيه اولا والثانی باطل لانه خلاف الفرض لان العاقل لا يكون عاقلا الا ان يحل فيه الصورة المعقولة ، و على الاول اما ان تكون حالة فی احد جزئيه ای فی جزء غير منقسم منه و هذا مع انه خلاف الفرض اذ المفروض كون العاقل الذی هو محل الصورة ماديا منقسما يفيد المطلوب لان ذالك الجزء هو العاقل وهو المحل للصورة المعقولة دون سائر الاجزاء المفروضة واذا فرضناه غير منقسم لكان مجردا اذ المادی الغير المنقسم الذی امكن كونه محلا هو الجوهر الفرد فقط وقد ابطلنا وجوده ، واما ان تكون حالة

فی جزئیه او اکثر لو کانت الاجزاء المفروضة اکثر فحینئذ اما ان یکون الحال فی احد الجزئین او الاجزاء غیر الحال فی الجزء الآخر فیلزم من ذالك انقسام الصورة المعقولة اذ الحال واحد لا اثنان وفرض التغایر هکذا فی الواحد لا یمکن الا بانقسامه ، واما ان یکون الحال فی احد الجزئین او الاجزاء عین الحال فی الجزء الاخر فیلزم من ذالك تعدد الواحد وهو محال اذ المفروض ان الحال واحد وفرض کون الواحد فی الجزئین ینافی وحدته اذ تعدد المحل یستلزم تعدد الحال الذی یحل فیه حلولا سریانیا فکون العاقل مادیا یستلزم احد هذه الامور المستحیلة ، ثم ان انقسام الصورة المعقولة اما الی اجزاءٍ متشابهة فی الحقیقة او الی اجزاء مختلفة فی الحقیقة والاول یستلزم وجود المقدار للصورة المعقولة المجردة وهو محال اذ المقدار ینافی التجرد ، والثانی یستلزم مع ذالك کون اجزاءِ الصورة المعقولة غیر متناهیة لان المحل لکونه مادیا ذا امتداد جسمانی یقبل القسمة الی غیر النهایة فالحال فیه ایضا حیث یکون بالحلول السریانی یقبل القسمة الی غیر النهایة ولکن الاجزاء الغیر المتناهیة فی المحل تکون بالقوة وفی الحال بالفعل والا لم تکن متخالفة فی الحقیقة والمفروض انها متخالفة .

قوله : اذ الحال اما انه یحل بتمامه الخ — بیان للملازمة .

قوله : او فی احد جزئیه — ای فی جزء غیر منقسم منه ، وهذا التفسیر وان کان خلاف الظاهر الا انه لابد منه ، ویشهد به ههنا قوله : والثانی یفید المطلوب ویشهد به ایضا المقدمة الثالثة المذکورة لبیان هذا الاستدلال بعینه فی المسألة الخامسة فی تجرد النفس من الفصل الرابع فراجع .

قوله : ان اتحدا — ای ان کان الحال فی احد الجزئین عین الحال فی الجزء الآخر .

قوله : واذا ثبت ذالك فالجزءان الخ — بیان لبطلان احد الامور اللازمة من کون العاقل مادیا وهو انقسام الصورة المعقولة المجردة کما مضی ذکره اذ هو العمدة فی المقام .

قوله : فاذن کل مجرد فانه یصح ان یقارن غیره - هذا لازم نتیجة القیاس المذکور ، ونفس النتیجة ان کل مجرد فانه یصح ان یکون معقولا مع غیره من المعقولات فاذن یصح ان یقارن معقول معقولا ای یصح ان یقارن مجرد مجردا فی العقل اذ کل معقول مجرد ، فاذا ثبت صحة هذه المقارنة ای امکانها فنقول : امکان هذه المقارنة لایتوقف علی وجودها اذ امکان الشیء متقدم علی وجوده ، وکذا المقارنة المطلقة لاتتوقف علی هذه المقارنة المقیدة اذ المطلق متقدم علی المقید وذالك مما لامریة فیه ، فثبت حینئذ ان مطلق مقارنة المجرد للمجرد ممکن من دون ان یتوقف علی ثبوت مجرد مع مجرد فی العقل ای مقارنتهما فیه او علی امکانها اذ لو لم یکن المطلق ممکنا لم یکن المقید ممکنا فلم یکن مقارنة المجرد للمجرد فی العقل ممکنا ، وکذا لو توقف المطلق ثبوتا او امکانا علی المقید لدار اذ امکان المقید وثبوته متوقفان علی امکان المطلق وثبوته ، فاذا ثبت ان مطلق مقارنة المجرد للمجرد ممکن فلو وجد فی الخارج مجرد وقارنه مجرد آخر لکان عاقلا له اذ المانع من التعقل هو المادیة وهی فی المقام منتفیة و شرطه حلول احد المجردین فی الاخر وهو المفروض فی المقام لان المقارنة اما بحلول احد المقارنین فی الاخر او بحلولهما فی ثالث والثانی منتف فیما نحن فیه اذ المفروض ان المجرد الاول موجود فی الخارج قائم بذاته فمقارنته للمجرد الاخر انما هو بحلول الاخر فیه ، فثبت ان کل مجرد موجود فی الخارج قائم بذاته اذا قارنه مجرد آخر فهو عاقل له کالنفس الانسانیة ، هذا غایة التوضیح لهذا الاستدلال علی ما سلکه الشارح العلامة ، و سائر الشراح سلکوا مسلکا بزیادة مقدمات علی هذه المقدمات ینتج ان کل مجرد موجود فی الخارج قائم بذاته عاقل لذاته دائما .

قوله : وهذا الدلیل عندی فی غایة الضعف الخ - توضیح المناقشة ان توقف امکان الشیء علی وجوده محال بالضرورة من دون شبهة من احد ، ولکن لیس ما نحن فیه من ذالك اذ ما نحن فیه انما هو توقف امکان مقارنة المعقول للمعقول علی وجود مقارنة المعقول للعاقل والمقارنة الاولی غیر المقارنة الثانیة فلیس امکان الشیء

متوقفا على وجوده بل على وجود شيء آخر .

اقول : هذا عجيب منه كل العجب لانه رحمه الله عبر عن الترديد فى بيان الاستدلال بقوله : هذه الصحة اى صحة مقارنة معقول مع غيره اما ان تتوقف على ثبوت المجرد فى العقل اولا ، ثم اتى بهذه المناقشة على هذا التعبير ، مع انه ليس بصحيح ، بل التعبير الصحيح ان يقال : هذه الصحة اما ان تتوقف على مقارنة معقول مع غيره فى العقل املا ، والمراد بالغير هو معقول آخر لا العاقل كما هو صريح فى الكبرى اعنى قوله : وكلما صح ان يكون معقولا وحده صح ان يكون معقولا مع غيره ، اذلو كان المراد بالغير هو العاقل كما هو منشأ و همه رحمه الله لصار معنى الكبرى : وكلما صح ان يكون فى العاقل وحده صح ان يكون فى العاقل مع العاقل وهذا ظاهر الفساد لاتحاد المقدم والتالى وعدم فائدته فى الاستدلال ، والحاصل ان هذه المناقشة نشأت من قوله : اما ان تتوقف على ثبوت المجرد فى العقل ، وهو ناقص لبيان المطلب ، والتام ان يقال : اما ان تتوقف على مقارنة مجرد لمجرد فى العقل ، اومايؤدى معناه

المسالة الثالثة والعشرون

(فى احكام القدرة)

قول الشارح : ان الجسم من حيث هو غير مؤثر - اعلم ان التاثير قد يطلق و يراد به كون الشيء ذا اثر ، وقد يطلق ويراد به كون الشيء محدثا فى غيره اثرا وليس المراد ههنا المعنى الاول لان الاجسام من حيث هى اجسام ذات آثار واحدة هى المكان والشكل والجهة كما مر تفصيله فى الفصل الاول ، فالمنفى هنا هو التأثير بالمعنى الثانى .

قوله : والا لتساوت الاجسام فى ذالك - اى لو كان الجسم من حيث هو هو محدثا فى غيره اثرا لكانت الاجسام كلها متساوية مشتركة فى ذالك الاثر والتالى باطل بالوجدان والبرهان ، اما الوجدان فانالم نجد للاجسام السماوية و الارضية

اثرا واحدا فى غيرها ، واما البرهان فان تأثيرها فى المفارقات ممتنع ، وفى الطبايع الحالة فيها ممتنع لان الجسم من حيث هو هو قابل لتلك الطبايع و القابل للشىء لايكون فاعلا له ، وفى النفوس المتعلقة بها ايضا ممتنع لذالك ان كانت النفس نباتية اوحيوانية ، و اما النفوس الانسانية فلوكانت متأثرة من الجسم من حيث هوهو لكنا شاعرين بذالك التأثير دائما ، وتأثير الاجسام من حيث هى اجسام بعضها فى بعض ايضا ممتنع لان ذالك البعض الذى فيه التأثير اما ان يكون خاليا من ذالك الاثر وهذا خلف اذ المفروض ان كل جسم له ذالك الاثر واما ان لايكون خاليا منه والتاثير حينئذ ممتنع اذ المتأثر باثر لابد ان يكون خاليا من ذالك الاثر ، فالجسم من حيث هوهو غير مؤثر فى غيره ، وانما الاجسام يؤثر بعضها فى بعضها تأثيرا مختلفا باعتبار الصور والاعراض اللاحقة بها .

ثم التأثير فى الغير له مبدء فى المؤثر يسمى ذالك المبدء بالصفة المؤثرة و القوة ، وهى باعتبار مقارنة الشعور وعدمها وباعتبار وحدة الاثر اوتعدده نوعا تنقسم الى اربعة اقسام ، احدها يسمى بالقدرة وهى القوة التى تكون مبدءاً لافعال متعددة نوعا مقارنة للشعور كما فى الشرح .

قوله : اما ان يتشابه به التأثير او يختلف ـ اى اما ان يتحد الاثر نوعا اويتعدد نوعا ، والاول صادر من القوة الفلكية والقوة الطبيعية ، والثانى صادر من القوة الحيوانية والقوة النباتية .

قوله : وتسمى النفس النباتية ـ لاوجه للعدول من القوة الى النفس ، وان كانت النفس النباتية والقوة النباتية واحدة والتغاير بينهما بالاعتبار .

قوله : اما نسبته الى الفاعل فجاز ان تكون معللة ـ اى اما امكان الفعل الذى ليس بحسب ذاته مجعولا ومعللا بل واجب فجاز ان يكون بالنسبة الى الفاعل معللا لان فى الامكان بحسب الذات ينظر الى الذات من حيث هى هى ، واما فيما نحن فيه فينظر الى ذات الفعل من حيث صدوره عن الفاعل ، فاذا اجتمعت فى الفاعل شرائط بحيث يتساوى الصدور واللاصدور ولم يتوقف احدهما الا على اختيار القادر

يحكم بامكانه بالنسبة اليه ، فامكان صدور الفعل بالنسبة الى الفاعل مشروط بشرائط لايكفى فيه نفس ذات الفعل .

قول المصنف : وتعلقها بالطرفين - اى الفعل والترك .

اعلم ان قدرة الحيوان حين فعل هى قدرته بعينها حين فعل آخر وكذا قدرته حين الفعل هى قدرته بعينها حين الترك ، وذالك لان القدرة لاتتعلق اولا باشخاص الافعال والتروك بل تتعلق اولا بالكلى ثم بالاشخاص .

بيان ذالك ان الحيوان القادر على تحريك الاجسام من اعضائه اوغيرها اذا حرك يده ثم ترك واشتغل بتحريك حجر مثلا برجله ثم ترك و اشتغل بتحريك جفنيه ثم ترك واشتغل بالفكر لم يشك عاقل فى ان قدرته فى جميع هذه الحالات واحدة وهى القدرة على التحريك وانما يختلف التحريك بسبب اضافته الى اشياء مختلفة ، وهذا الاختلاف لايوجب اختلاف القدرة بل تختلف اضافتها الى اشخاص المقدورات ، فالقدرة دائما تتعلق اولا بالفعل الكلى لابالترك الكلى لان الحيوان مادام حيا لايخلو عن فعل مافى النوم كان ام فى اليقظة ، ولذالك عرفها المصنف فى النمط السابع من شرح الاشارات عند تقسيم الصفات (بانها هيئة ماللذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات فعل) ولم يذكر الترك ، وفى تنكير فعل اشارة الى ان تعلق القدرة ليس بفعل خاص ، ثم تتعلق ثانيا بالفعل الجزئى اى الكلى المقيد بسبب تعلقه واضافته الى شىء من الاشياء ، ثم تتعلق ثالثا بالترك لان الترك يعتبر بعد تعلقها بفعل خاص بان يعتبر تعلقها بترك سائر الافعال اوبترك فعل خاص آخر ضد ذالك الخاص المشتغل به حين الاشتغال به .

اذا علمت هذا فقول الاشعرى : ان القدرة تتعلق بطرف واحد خطاء لان مراده من التعلق بطرف واحد ليس ماحققناه ، بل مراده انها حين تعلقها بالفعل ليست متعلقة بالترك وليس الترك مقدورا ، وحين تعلقها بالترك ليست متعلقة بالفعل وليس الفعل مقدورا ، وهكذا حين تعلقها بفعل ليست متعلقة بفعل آخر .

فنقول : ان اراد ان القدرة اى تلك الصفة النفسانية من حيث هى هى لاتتعلق

بالفعل حين الترك ولابالترك حين الفعل فهو باطل بالضرورة اذيصير الفعل حينئذ ممتنعا اوواجبا فلايكون القدرة قدرة ، وان اراد ان القدرة من حيث هى متعلقة و مضافة الى فعل لاتتعلق بتركه ولابفعل آخر فهو حق الا ان القدرة لافى اللغة ولافى العرف ولافى الشرع ولا بين اصحاب العلوم ليست اسما لتلك الصفة بهذا القيد اى التعلق والاضافة الى فعل خاص اوترك خاص .

قول الشارح : وهو ان العرض لايبقى — اى لايبقى زمانين بل يتجدد آنافآنا ، فلوكانت قدرة الفعل قبله لكانت معدومة حين الفعل و صدر الفعل من دون القدرة وهو محال بالبديهة ، والجواب ان هذا الاصل باطل لان القدرة من الاعراض القارة والعرض القار باق بضرورة العقول ، وثانيا لوسلمنا هذا الاصل لم نسلم الملازمة لان اللازم على ذالك كون القدرة السابقة على الفعل معدومة حين الفعل و لايلزم منه صدور الفعل من دون القدرة لان القدرة المتجددة حاصلة حين الفعل .

قوله : لزم تكليف مالايطاق — وهوقبيح ، ان قلت : ان ذالك يلزم لوكانت القدرة منتفية اصلا ، واما كون الكافر قادرا على الايمان حال الايمان ينفى كون ذالك تكليفا بمالايطاق اذالمقرر فى محله انه ليس يجب ان يكون المكلف قادرا على المكلف به حين الخطاب والتكليف بل قدرته على الفعل حين الفعل كافية فى حسن الخطاب والتكليف ، قلت : ان القدرة ليست شرطا لصحة الخطاب و توجيه التكليف نحو المكلف لان التكليف حين العجز عن المكلف به صحيح اذا حصلت القدرة عليه حينا ما كما ذكرت ، الاان القدرة شرط لتنجز هذا التكليف عليه و لن يتنجز مالم يستطع عليه قبل الفعل اذ قبل الايمان لاملزم له ان يؤمن حتى يحصل الشرط ويتنجز المشروط ، فالقدرة التى هى شرط للايمان لوكانت مقارنة له لم يتنجز عليه الايمان ابدا ، فالاولى فى تقرير الاستدلال ان يقال : لولم تكن القدرة قبل الايمان لم يكن للكافر ملزم عليه .

قوله : وحالة الاخراج يستغنى عن القدرة — لان القدرة شرط صدور الفعل وشرط الصدور لايمكن ان يكون مع الصادر زمانا الا ان يكون جزءاً اخيرا من العلة

التامة والقدرة ليست جزءاً اخيرا منها لان الشوق الاكيد متأخر عنها فالقدرة لايمكن ان تكون مع الصادر ، فاذا كانت القدرة شرطا للفعل الصادر فلابد ان تكون قبله ، وتنعكس هذه القضية عكس النقيض الى ان القدرة لولم تكن قبل الفعل لم تكن شرطا له ، واذاجعل هذا العكس صغرى وضم اليه قولنا واذالم تكن شرطا له فهو يستغنى عنها انتجا فلوام تكن قبل الفعل فهويستغنى عنها والتالى باطل بالضرورة والاتفاق ، وبهذا التحقيق اندفع ما اورده الشارح القديم على هذا الدليل و تبعه القوشجى وصاحب الشوارق وتسلموه ، ولاجدوى لذكره ، والطالب يراجع .

قوله : الثالث لولم تكن القدرة الخ ـ اجيب عن هذا بان الكلام في القدرة الممكنة الحادثة لما سوى الله تعالى ، وقدرة الواجب خارجة عن محل النزاع .

قوله : فيلزم حصول الضدين معا ـ لان القدرة اذا حصلت حين الفعل فقط لتعلقت به فقط ، ولو فرضنا تعلقها بالترك لزم اجتماع الضدين اى الفعل والترك .

قوله : اوايجاب احدهما الخ ـ اى ايجاب احد الضدين فيتقدم احدهما على الاخر مع فرض مقارنتهما التى تلزم من فرض مقارنة القدرة للفعل لانها تتعلق بهماوهذا خلف ، وانما تعرض الشارح العلامة لهذا الاحتمال في الدليل الثانى وجعل الدليل الثالث من تتمته ليدفع عن المصنف اشكال الخروج عن محل النزاع الوارد على الدليل الثالث ،

قوله : وهو مما قداختلف فيه ـ اعلم انه قدوقع الاختلاف بين الاشاعرة وغيرهم في ان قدرة العبد مؤثرة في الفعل او كاسبة له ، فالاشاعره الى انها كاسبة وغيرهم الى انها مؤثرة ، ومعنى التأثير هوان العبد يوجدالفعل بقدرة اعطاه الله تعالى ومعنى الكسب هوان الله تعالى يخلق فعل العبد مقارنا لقدرة العبد ، فالعبد محل للفعل الذى خلقه الله تعالى فيه من دون ان يكون له فيه تأثير ، كما ان الشمس تحدث الحرارة في الماء من دون تأثير منه ، وقالوا القدرة العبد قدرة كاسبة لان القدرة موجودة في العبد حين الفعل ولكنها لاتؤثر في الفعل بل التأثير لقدرة الحق تعالى ، فقدرة الله

تعالى عند الاشاعرة دائما مؤثرة سواء كانت لفعله اولفعل العبد وقدرة العبد دائما كاسبة بالمعنى الذى ذكر ، والاشعرى اخذهذاالاصطلاح من كتاب الله العزيز تعالى حيث عبر عن فعل العبد فى آيات كثيرة بالكسب كما فى قوله تعالى : لها ما كسبت، واخترع هذاالقول لدفع الشناعات اللازمة عليه من القول بالجبر لكنه فرار من المطر الى الميزاب ، والان لاتعرض لنا لبيان فساد هذا القول وشناعته بل عدم معقوليته .

اذا علمت هذا فالاشعرى يقول ان اجتماع القادرين بقدرتين مؤثرتين على وقوع فعل واحد شخصى ممتنع لان القدرة المؤثرة ليست عنده الاواحدة ، وغيره يقول ذالك ايضا لماذكره الشارح العلامة ، وكذا اجتماع القادرين عليه بقدرتين كاسبتين ايضا ممتنع عنده لان قدرة العبد وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقاما بفعل يحدث فى محلها فلايتعلق قدرة زيد بفعل شخصى حدث فى عمرو ، واما اجتماع القادرين بقدرتين احديهما مؤثرة والاخرى كاسبة على فعل شخصى فجائز عندالاشعرى ،

قوله : والدليل عليه انه الخ ـ توضيحه ان الفعل الواحد الشخصى لوفرض وقوعه بقادرين فاما ان لايحتاج اليهما وهوخلاف الفرض ، اويحتاج الى واحد منهما فقط وهوالمطلوب ، اويحتاج الى كل واحد منهما فاما ان يستقل كل واحد منهما فى التأثير اولا والثانى خلاف الفرض و الاول يستلزم استغنائه بكل واحد عن كل واحد لان المفروض ان كل واحد يكفى فى صدور الفعل وحيث لارجحان لاحدهما على الاخر لزم استغنائه عن كليهما وهذا خلف ، وهذه المسألة من جزئيات مسألة امتناع اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد شخصى وهى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قول المصنف : ولااستبعاد فى تماثلها ـ اى فى تماثل افراد القدرة لشخص واحد اولشخصين واكثر ، والشارح العلامة فرض الكلام فى شخصين و هو احسن مما صنع غيره من فرض فردين من القدرة لشخص واحد .

قوله : لان التماثل فى المتعلق الخ ـ يعنى ان التماثل فى المتعلق (بكسر

اللام) الذی هو القدرة یستلزم اتحاد المتعلق (بفتح اللام) الذی هو المقدور لان حکم المتماثلین فی الجواز والامتناع واحد فاذا جاز تعلق احدی القدرتین المفروض تماثلهما بمقدور جاز تعلق الاخری به فاذا جاز تعلقهما بـه جاز اجتماع القادرین المتصفین بهما علیه ولکنه ممتنع فتعلق القدرتین بممتنع وامتناع ذالك یدل علی عدم تماثلهما ، والجواب ان ما مر هو امتناع اجتماع القادرین علی وقوع مقدور واحد ، واللازم هنا تعلق القدرتین والقادرین بمقدور واحد علی التبادل وقد مر انه ممکن .

قوله : **فانه لایلزم** الخ ـ حاصله ان عدم اولویة کون العجز معنی ثبوتیا فی الظاهر اوفی الواقع لایستلزم کونه ثبوتیا کما هو مدعاهم ، بل اولویته یستلزم ذالك وهی غیر معلومة بل معلومة العدم .

قول المصنف : **ویغایر الخلق** الخ ـ اعلم ان الشارح العلامة جعل الخلق مرفوعاً لیکون فاعلا لیغایر وجعل مفعوله القدرة المحذوفة وجعل الفعل منصوبا معطوفا علی القدرة المحذوفة کما یظهر من عبارته وتبعه غیره من الشراح ، وانما حملوا الکلام علی ذالك مع انه خلاف الظاهر لان القوم انما تعرضوا لمغایرة الخلق للفعل بناءاً علی ان اکثر الاخلاق یحصل بمزاولة الافعال ، هکذا فی الشوارق نقلا عن حواشی السید الشریف الجرجانی علی الشرح القدیم، فلوترك کلام المصنف علی ظاهره لکان هو متعرضا لمغایرة القدرة للخلق والفعل وهذا التعرض لاوجه له اذلم یتوهم احد اتحادهما حتی ینبه علی تغایرهما ، فعدلوا عن ظاهر الکلام الی ماشرحوا لیکون الکلام دالا علی ان الخلق یغایر الفعل کما انه یغایر القدرة .

قول الشارح : **والخلق ملکة نفسانیة** الخ ـ هذه الملکة تحصل من کثرة ممارسة الفعل کملکة الخیاطة للخیاط فانه لکثرة ممارسته لها یحصل له ان یخیط الثوب ولایفتکر ولایتروی فی حرکات یده و لاتحریکات آلاته و کذا سائر اصحاب الحرف والصناعات ، هذا علی اصطلاح الحکمة النظریة ، واما الخلق علی اصطلاح علم الاخلاق والحکمة العملیة صفة نفسیة فضیلة کانت توجب شرافة النفس اورذیلة

کانت توجب خساستها سواء کانت بالغریزة اوبالاکتساب .

قوله : والخلق لیس کذالك ـ لان القدرة لها نسبة السببیة الی فعل وترك ذالك الفعل بعینه ، واما الخلق فله نسبة المسببیة الی الفعل فقط

قوله : لانه قدیکون تکلیفا ـ بخلاف الخلق و کذا سائر الملکات والحالات النفسانیة فانها بنفسها خارجة عن قدرة العبد واختیاره فلایتعلق بها التکلیف ، نعم قدیؤمر بها وینهی عنها اما باعتبارافعال توجب حصولها اوزوالها واما باعتبار آثارها و تبعاتها .

المسألة الرابعة والعشرون
(فی الالم واللذة)

قول المصنف : و منها الالم واللذة الخ ـ عرف الشیخ فی اوائل النمط الثامن من الاشارات اللذة بانها ادراك ونیل لوصول ما هو عند المدرك کمال و خیر من حیث هو کذالك ، وعرف الالم بانه ادراك ونیل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حیث هو کذالك ، وتعریف الشارح العلامة هنا اجمال لهذا التفصیل لان ملائم کل شیء هو وصول ماهو عنده کمال وخیر ومنافره هووصول ماهو عنده آفة وشر ، ولکن المصنف رحمه‌الله اتی فی شرح الاشارات بتفسیر لکلام الشیخ حاو لفوائد لاینبغی الاعراض عنها ، قال : واما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النیل فهوالاصابة والوجدان وانما لم یقتصر علی الادراك لان ادراك الشیء قد یکون بحصول صورة تساویه ونیله لایکون الا بحصول ذاته واللذة لاتتم بحصول مایساوی اللذیذ بل انما تتم بحصول ذاته وانما لم یقتصر علی النیل لانه لایدل علی الادراك الا بالمجاز (بعلاقة العموم والخصوص فان الادراك اعم من النیل فمرجع الکلام الی ان اللذة هی الادراك النیلی لامطلق الادراك) و انما اوردهما معا لفقدان لفظ یدل علی المعنی المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقیقة واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ماهو عند المدرك ولم یقل لما هوعند المدرك لان اللذة لیست هی ادراك

اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ و وصوله اليه (والفرق بين ادراك
الشيء وادراك حصول الشيء هوان الثانى ادراك المدرك للشيء مع علمه بانه حاصل
له حقيقة اواعتبارا ، فان هذا العلم قدينفك عن ادراك الشيء كما ان انسانا ادرك
انهارا واشجارا وبساطين واولادا وغلمانا وازواجا لم يكن بينه وبينها علاقة وملكية)
وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قديكون كمالا وخيرا بالقياس
الى شيء وهو لايعتقد كماليته وخيريته فلايلتذبه وقدلايكون كذالك و هو يعتقده
فيلتذبه فالمعتبر كماليته و خيريته عند المدرك لافى نفس الامر و الكمال و الخير
ههنا اعنى المقيسين الى الغيرهما حصول شيء لما من شأنه ان يكون ذالك الشيء له
اى حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له ويليق به بالقياس الى ذالك الشيء والفرق
بينهما ان ذالك الحصول يقتضى لامحالة برائة ما من القوة لذالك الشيء فهو بذالك
الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه مؤثرا (على صيغة المفعول من الايثار) خير
والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا
مالذالك المعنى (لان الكمال الحاصل من حيث هو كمال لايلتذ به بل يشترط بان
يكون مؤثرا ومختارا للشخص) وانما قال من حيث هو كذالك لان الشيء قديكون
كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة التى هو معها كمال و
خير (كما ان المطالعة مثلا من حيث هى متعبة للنفس وشاقة عليها لايلتذبها و من
حيث انها سبب لانكشاف الحقائق وحصول المعارف يلتذبها) فهذه ماهية اللذة و
يقابلها ماهية الالم (تقابل التضاد) كماذكره وهواقرب الى التحصيل من قولهم اللذة
ادراك الملائم والالم ادراك المنافى ولذالك عدل الشيخ منه الى ما ذكره فى هذا
الموضع ، انتهى كلام المصنف فى شرح الاشارات .

اقول : ان اللذة والالم ينقسمان الى الحسى والتخيلى و التوهمى و التعقلى
بحسب اقسام المدركات كانقسام الادراك الى الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل ،
وانما التعقل والتوهم والتخيل والاحساس البصرى بمثل الاشياء و صورها ، ولاشبهة
ان الانسان يلتذ ويتألم بالصور التخيلية والتعقلية والمعانى التوهمية ، وادراك الانسان

للصورة الحاصلة فی النفس ادراك حضوری لحضور المدرك عند المدرك ، و ادراكه للشیء الخارجی ذی الصورة ادراك حصولی لحصول صورته للمدرك ، والانسان حقیقة لایلتذ ولایتألم فی هذه الادراكات بالشیء الخارجی بخلاف الادراك الحسی غیر البصری اذلیس بین الشیء الخارجی وبین الانسان ارتباط یوجب الالتذاذ والتألم به الا باعتبار الصور الحاصلة ، بل یلتذ ویتألم بما حصل فی نفسه من الصور ، وقد یحصل اللذة والالم بالوجدانیات كادراك الجوع والعطش وادراك النفس نفسها و مایتعلق بها من صفاتها وقواها وآلاتها وافعالها ، ولاهل الشهود لذات وآلام غیر هذه المذكورات كما شهد الكتاب المجید بذالك لابراهیم علی نبینا وآله وعلیه السلام فی قوله: وكذالك نری ابراهیم ملكوت السماوات والارض ولیكون من الموقنین .

اذا علمت هذا فمرجع هذه الجملة من كلام المصنف فی شرح الاشارات . واللذة لاتتم بحصول مایساوی اللذیذ بل انما تتم بحصول ذاته الی ماقلنا من ان الالتذاذ حقیقة انما هو بما یناله المدرك لابالامور الخارجیة سواء كان صورا فی النفس من المعقولات والموهومات والمتخیلات والمبصرات او كیفیات من المحسوسات اوالوجدانیات اوالمشهودات لاهل الشهود ، والحاصل ان اللذة لاتتم الا بحضور ما یعتقده المدرك خیرا عنده مع علمه والتفاته بحضوره ، و كذا الالم .

ثم ان الخیر والشر المذكورین فی التعریف هما الاضافیان كما مرت الاشارة الیه هنا فی الكلام المنقول من المصنف ، ومر ایضا ذكرهما فی المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قوله : ولیست اللذة خروجا عن الحالة الطبیعیة ـ هكذا فی هذا الشرح و فی الشرح القدیم ، وفی شرح القوشجی : ولیست اللذة خروجا عن الحالة الغیر الطبیعیة ، ثم قال القوشجی : والموجود فی بعض نسخ الكتاب بهذه العبارة : ولیست اللذة خروجا عن الحالة الطبیعیة ولعله من قبل طغیان القلم ، و فی الشوارق مثل ماههنا ، ثم قال : كذا وقعت هذه العبارة فی نسخ المتن وظاهر انه سهو من القلم لان هذا الكلام رد لمازعمه محمد بن زكریا الطبیب من ان اللذة هی العود الی الحالة

الطبيعية بعد الخروج عنها وبعبارة اخرى هى الخروج عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية واما الخروج عن الحالة الطبيعية فليست لذة عنده بل ذالك عنده هو الالم اوسببه فالصواب هو احدى هاتين العبارتين فعنده لذة الاكل هى زوال الم الجوع ولذة الوقاع زوال الم دغدغة المنى لاوعيته وهكذا قال ان الامور المستمرة لايشعر بها فاذا تجدد زوال حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية يشعر بها فقد قارن ادراك الحالة ذالك الزوال الذى هو اللذة فظنوا ان ادراك الحالة الطبيعية اى الملائمة هو اللذة فقد اخذوا ما بالعرض مكان ما بالذات انتهى

اقول : يظهر ايضا من قول الشارح العلامة فى الشرح : حتى لايجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن الم الشوق ان الصحيح هو عن الحالة الغير الطبيعية لان الم الشوق حالة غير طبيعية

ثم ان القوشجى وصاحب الشوارق اخذا الحالة الغير الطبيعية كامثال الم الجوع ودغدغة المنى وهذا يلازم الم الشوق الذى وقع فى كلام الشارح العلامة لان تلك الحالات تستتبع شوقا الى مايدفعها من الاكل والجماع

قول الشارح : ولهذا تلتذ بصورة الخ ـ حاصل مدعى ابن زكريا هوما فى السنة اهل الزهد من ان اللذات الدنيوية ليست الا دفع الالام ، و نحن ندعى ان اللذات ليست منحصرة فى ذالك بل تحصل من دون ان يسبقها الم وشوق وحالة غير طبيعية كما يلتذ الانسان بصورة يشاهدها من غير سابقة ابصار ليكون له شوق و كما يلتذ بشراب حلو من دون ان يكون له الم العطش و كما يلتذ بمصادفة مال اولقاء حبيب او وصول مقام من دون ان يكون له تعب الطلب والم الشوق ، وامثال ذالك على كثرتها .

قول المصنف : وقد يستند الالم الى التفرق ـ اعلم ان الاقوال فى السبب الذاتى للالم الحسى ثلاثة : الاول قول ابن سيناء وهو ان كلا من تفرق اجزاء العضو وسوء المزاج المختلف سبب ذاتى له وهذا ظاهر المصنف هنا ، الثانى قول جالينوس و هو ان السبب الذاتى له هو تفرق اجزاء العضو فقط ، الثالث قول الفخر الرازى

و هو ان السبب الذاتى هو سوء المزاج المختلف فقط ، و تفرق الاجزاء انما هو علة معدة لبعض الالام ، و للفخر استدلالات ذكرت فى شرح القوشجى و الشوارق مع اجوبتها .

قول الشارح : بان التفرق عدمي الخ ـ هذا احد استدلالات الفخر على ان تفرق الاجزاء ليس سببا ذاتيا للالم الحسى .

قوله : وفيه نظر لان التفرق الخ ـ حاصل الجواب ان التفرق ليس عدما محضا مطلقا بل هو عدم الملكة يمكن ان يكون سببا لامر وجودى باعتبار موضوعه بان يكون التأثير لموضوعه من حيث اتصافه بهذا العدم المضاف كما ان الحجر الساكن سبب لاتكاء جسم آخر عليه من حيث اتصافه بالسكون الذى هو عدم الحركة ، و فيما نحن فيه يمكن ان يكون سبب الالم اجزاء العضو من حيث اتصافه بالتفرق ، فالسبب الذاتى فى الحقيقة هو التفرق الا انه لايتم تأثيره الا بالموضوع الذى هو قائم به .

قوله : على ان التفرق انما كان الخ ـ هذا لايصلح للرد على الفخر لانه قد تسلم ان التفرق علة بالعرض اى علة معدة والعلة بالذات هو سوء المزاج المختلف .

قوله : سوء المزاج المختلف الخ ـ المزاج المختلف هو كيفية مخالفة لكيفية العضو ترد على العضو بسبب من الاسباب و تخرج مزاج العضو عن اعتداله ولايزالان يتدافعان حتى يزول احدهما ويبقى الآخر فمادام التدافع باقيا يحس العضو بالالم ، ويقال للمزاج الوارد المزاج المختلف لمخالفته مع مزاج العضو ، واذا زال احدهما زال التدافع فزال الالم سواء كان الزائل مزاج العضو الاصلى اوالمزاج الوارد الا انه فى صورة بقاء المزاج الوارد وزوال المزاج الاصلى يحصل للعضو نقص كاللقوة واليبوسة والفالج وغيرها ، ويقال للمزاج الوارد اذا بقى وازال المزاج الاصلى المزاج المتفق كانه اتفق مع العضو فى ازالة المزاج الاصلى ، واما اطلاق السوء على كل منهما فظاهر لانه كيفية سيئة للعضو .

قول المصنف : و كل منهما حسي وعقلي ـ المراد من الحسى هنا ماعدا العقلى

قوله : وهو اقوى - قال ابن سيناء فى الاشارات فى اول النمط الثامن : انه قدسبق الى الاوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هى الحسية و ان ماعداها لذات ضعيفة و كلها خيالات غير حقيقية وقديمكن ان ينبه من جملتهم من له تمييزما فيقال له اليس الذماتصفونه من هذا القبيل هوالمنكوحات والمطعومات وامور تجرى مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ماولو فى امر خسيس كالشطرنج والنرد قديعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لمايعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه فى صحبة حشمه فينفض اليدمنهما مراعاة للحشمة فتكون مراعاةالحشمة آثر والذ لامحالة هناك من المطعوم والمنكوح واذاعرض للكرام من الناس الا لتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به و كذالك فان كبير النفس يستصغر الجوع و العطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربماقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لماينوقعه من لذة الحمد و لوبعد الموت كان ذالك يصل اليه وهوميت فقد بان ان اللذات الباطنية مستعلية على اللذات الحسية وليس ذالك فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد مايقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والراضعة من الحيوانات تؤثرما ولدته على نفسها وربما خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة و ان لم تكن عقلية فما قولك فى العقلية

اقول : ان المنكرين للذات العقلية انما ينكرونها لانهم لميذوقوها لانغمارهم فى الامور المادية واترافهم فى اللذات الحسية وغفلتهم عمايليق بالنفس الانسانية فان الناس اعداء لماجهلوا ومكذبون لمالم يحيطوا به علما .

* * *

المسألة الخامسة والعشرون

(فی الارادة والكراهة)

قول المصنف : ومنها الارادة والكراهة الخ ـ اعلم انه لاشبهة فی ان الفعل الصادر منا بقدرتنا انما یصدر بالارادة ، وانه لاشبهة فی ان اهل العلم مع كثیر اختلافهم فی الارادة لم یصطلح كل قوم منهم فیها علی معنی بل ارادوا تعیین ما هو الارادة فی الواقع وعند الفاعلین القادرین ، وانه لاشبهة فی ان المرجح لطرف وجود الفعل هو الارادة .

اذا علمت هذا فاقول : ان الفعل لایصدر منا الا ان یتقدمه امور : الاول تصور الفعل جزئیا علی مامضی بیانه فی المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، وتوقف وقوع الفعل منا علی هذا التصور من البدیهیات ، ولا احد ذهب الی ان الارادة هی هذا التصور .

الثانی اعتقاد النفع فی ذالك الفعل اعتقادا ظنیا اوعلمیا مطابقا للواقع اوغیر مطابق له لنفسه كان ذالك النفع او لغیره الذی یحب وصول النفع الیه كولده و صدیقه ، وذهب كثیر من المعتزلة الی ان الارادة هی هذا الاعتقاد ، والمصنف ذهب ههنا الی هذا المذهب ، ویسمی هذا الاعتقاد بالداعی ، وربما یعد هذا و الذی قبله معا مبدءاً واحدا من مبادی الافعال الاختیاریة فیقال : اول المبادی تصور الفعل علی الوجه النافع ظنا اوعلما مطابقا للواقع اوغیر مطابق له ، و الاولی عدهما اثنین لانفكاكهما ضرورة ، والدلیل علی توقف الفعل علیه ان الفاعل القادر یستوی الیه طرفا الفعل بمعنی انه لایقتضی بذاته و بقدرته وجوده ولاعدمه بل هما متساویان لاترجح لاحدهما علی الآخر فلابد لاحدهما من مرجح ولیس المرجح لطرف الوجود الا اعتقاد النفع كما انه لطرف العدم لیس الا اعتقاد الضر ، و الكراهة عند هذه الطائفة هی اعتقاد الضر كذالك .

ان قلت : كیف یتوقف الفعل علی هذا الاعتقاد وان كثیرا من الناس یتعاطون

اموراً يعلمون بضررها اويظنونه كبعض من يشرب الخمر وكالمقامر فی ابتداء امره وكبعض المرضی يأكل مايعلم انه يضره و امثالهم ، قلت : انهم ينسون مضار هذه الامور حين الارادة لحب انفسهم بها و يتخيلون لها منافع فيرتكبون ، او يتوهمون فيها جهة منفعة و يرجحون تلك المنفعة بوهمهم على الحيثية الضارة فيرتكبون .

الثالث ميل يعقب هذا الاعتقاد وهو اما ان يكون نحو جلب النافع فيسمی شهوة واما ان يكون نحو دفع الضار فيسمی غضبا فان دفع الضار ايضا منفعة ، هذا ان كان المراد من غير العقليات ، وان كان المراد عقليا فلااسم خاص له ، والدليل على توقف الفعل على هذا الميل ان الانسان مفطور بالميل والشوق الی مايری فيه نفعا من حيث هو نافع وان كان ضارا من حيثية اخری ، و ذهب طائفة اخری من المعتزلة الی ان الارادة هی هذا الميل النفسی وهو المرجح لطرف الوجود لااعتقاد النفع فقط ، و الكراهة عندهم انقباض يعقب اعتقاد الضر ، و قالوا اعتراضا على الطائفة الاولی ان اعتقاد النفع ليس ارادة لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع اويظنه ولايريده مالم يحدث هذا الميل ، وهم اجابوا عن هذا الاعتراض بانا لم نجعل الارادة مجرد اعتقاد النفع اوظنه بل مع كون النفع بحيث يمكن وصوله من غير مانع من تعب اومعارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لايقدر على تحصيل ذالك الشیء قدرة تامة اما فی القادر التام القدرة فيكفی الاعتقاد المذكور كالشوق الی المحبوب لمن لم يكن واصلا اليه واما الواصل اليه فلاشوق له .

اقول : يظهر من هذا الجواب ان الطائفة الاولی ينكرون حصول الميل عقيب اعتقاد النفع فی كل مورد ويرون ان الفعل النافع يقع عقيب الاعتقاد من دون حصول ذالك الميل لمن لم يكن له مانع ومعارض عن ايجاد الفعل ، وهذا خطاء لان هذا الميل يحصل لمعتقد النفع فی الفعل كائنا من كان لمامر .

وماقيل من ان الارادة قدتتحقق بدون هذا الميل كما ان الانسان قد يريد تناول مالايشتهيه كشرب الدواء مدفوع بان الميل العقلی فی هذا المثال موجود فان اعتقاد النفع كما انه قديكون عقليا وقديكون تخيليا على سبيل منع الخلو كذالك

الميل التابع اللازم له ، فالحق مع الطائفة الثانية الا ان نفس هذا الميل والشوق مالم يتاكد ولم يبلغ درجة الكمال برفع الموانع والمعارضات لم يتحقق الارادة .

واعترضت الاشاعرة على هذين المذهبين وقالوا : ان الفاعل القادر قد يريد بدون اعتقاد النفع وميل يتبعه فيما يفعله فلايكون شيء منهما لازما للارادة فضلا عن ان يكون نفسها ، وذالك كما في الامثلة التى يرجح فيها القادر احدالامرين المتساويين من جميع الوجوه بمجرد ارادته من دون توقف على شيء آخر ، كما ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان من كل الوجوه فانه لابد و ان يسلك احدهما دون الاخر لانه من المحال ان يقف هناك حتى يفترسه السبع و من المحال ان يسلكهما معا ومن المحال ان يسلك الراجح بحسب اعتقاد النفع فيه والميل اليه بخصوصه لانا فرضنا استوائهما في جميع الامور فلابد ان يسلك احدهما دون الاخر من غير مرجح هو اعتقاد النفع او الميل اللازم له لانه ترك الاخر مع اعتقاد ذالك النفع والميل فيه ايضا فلوكانت الارادة هذا الاعتقاد او النفع اللازم له لماتركه ، وكذالك العطشان جداً اذا خير بين قدحين من الماء متساويين من جميع الوجوه ، والجائع جداً اذا خير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه ، و ضربوا امثلة كثيرة من هذا الجنس .

قالوا : و لو احتيل في استخراج ما به يترجح احدهما على الاخر فنفرض الاستواء في كل تلك الامور فان كل صفة حاصلة لاحد المثلين امكن حصول مثلها للاخر ، ولايجوز ان يقال ان المرجح هو تعينه وتشخصه الذى لايمكن ان يشاركه غيره لان التعين ليس داخلا في متعلق غرض الفاعل ، فثبت بماذكر ان الفعل لايتوقف على اعتقاد النفع والميل التابع له فالارادة غير ذالك بها يختار الفاعل القادر احد المتساويين على الاخر فعلين كانا او تركين او مختلفين .

اقول : ان الارادة عندهم صفة مخصصة لاحد الطرفين ، وحيث ان الارادة عندهم هي تلك الصفة المخصصة تحصل بعد العلم بالشيء وتتعلق تارة بالفعل واخرى بالترك فلامعنى للكراهة عندهم في مقابل الارادة بل الكراهة عندهم تقابل المحبة والرضا .

واما الجواب عن شبهتهم فان استواء الاثنين في جميع الامور مستحيل اذ لااقل من التفاوت بينهما في المكان والجهة والقرب من الفاعل اوالقرب من يمينه التي يفعل بها غالبا ، هكذا قيل ، و الاحسن في الجواب ان يقال : ان اعتقاد النفع والميل مرجح لجانب الوجود على العدم فيما له نفع واليه ميل ، لانه مرجح لفرد على آخر اذ افراد الحقيقة المطلوبة متساوية في ذالك ، كل منها يصير بدلا عن الباقية ، لادخل لتعين الفرد وتشخصه في المطلوبية كما اشير اليه في كلامهم آنفا ، فلااحتياج الى مرجح لاحدهما على غيره سواء كانت كلها متفقة في جميع الامور ام كانت مختلفة .

الرابع التفات واقبال نحو الفعل ليرتكبه يعقب ذالك الميل والشوق ويقال له الشوق الاكيد والاجماع ، و هذا يفارق الميل في ان الميل حاصل ولو كان في البين مانع عن ايجاد الفعل اومعارض اوجهة ضارة في الفعل تعارض الجهة النافعة فيه فيحصل للفاعل تردد وتأمل ، ولكن الاجماع لايحصل الا اذا كان جميع هذه منتفية ، والحكماء ذهبوا الى ان الارادة هي هذا الشوق الاكيد المسمى بالاجماع ، والمصنف مشى في المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ممشى الحكماء ، فالكراهة على مذهبهم هي الاجماع على الترك والانقباض الاكيد عن الفعل .

فاذا كملت هذه الامور الاربعة يحصل بقوة مستودعة منبثة في العضلات حركات فيها هي خامس المبادي لتحقق الفعل فيتحقق .

قول الشارح : علم الحي او اعتقاده اوظنه ــ اي علمه المطابق للواقع اواعتقاده المنقسم الى التقليد والجهل المركب وظنه المطابق له اواللامطابق له .

قوله : وهو يفارق الشهوة الخ ـ يعني هذا العلم الذي هو الارادة يغاير الشهوة لمفارقته اياها في بعض الموارد كالمثال المذكور فليست هي الارادة ، وهذا رد لهولاء الاخرين القائلين بان الارادة ميل يعقب هذا العلم .

اعلم ان الشهوة قد يراد بها الميل المتعقب لاعتقاد النفع مطلقا سواء كان عقليا اوغير عقلي ، وقد يراد بها نوع من هذا المطلق وهو الميل نحو جلب النافع الغير

العقلی علی مامر عن قریب ، وقدیراد بها القوة الشهویة المحرکة الباعثة للنفس علی افعال بهیمیة من الاکل والشرب والنکاح وغیرها ، وقدیراد بها اشتهاء النفس ومیل الطبع الی شیء من دون التفات الی نفعه للبدن اوالروح اوضره بهما کمیل الطبع الی الطعام عند الجوع ومیله الی الوقاع عند امتلاء وعاء المنی وغیر ذالک .

اذاعلمت هذا فمراد الشارح بالشهوة ان کان المعنی الاول کما انه مراد القائلین بان الارادة هی المیل فلایفارق العلم بالنفع هذه الشهوة کمامر بیانه ، وان کان مراده احد المعانی الثلاثة الباقیة فیفارقها الاانهم لم یقولوا ان الارادة هی احدها، نعم قدقلنا : ان المعنی الاول مالم یبلغ الکمال لیس بالارادة .

قول المصنف : واحدهمالازم مع التقابل ـ ای کل من الارادة والکراهة تستلزم الاخری مع تقابل متعلقیهما بان یتعلق الارادة بالفعل و الکراهة بالترک او بالعکس .

قول الشارح : اعنی الشیء والضد ـ ای الفعل و الترک ، واطلاق الضد علی الترک الذی هو عدم الفعل عما من شأنه ان یفعل مذهب طائفة من المتکلمین ، وسیأتی توضیحه فی المسألة الخامسة من المقصد السادس انشاءالله تعالی .

قوله : و ذهب قوم الخ ـ هم ابوالحسن الاشعری وجماعة من اتباعه ، قالوا: ان ارادة الشیء نفس کراهة ترکه لان ارادة الشیء لولم تکن نفس کراهة ضده فاما ان تکون مثلا لها اوضدالها اومخالفة لها لان النسبة بین الشیئین المتغایرین احد الثلاثة لاغیر ، لاسبیل الی الاول والثانی اذلو کانا مثلین اوضدین لم تجتمعا ، ولاالی الثالث لان المخالف للشیء یجامعه ویجامع ضده کالحلاوة المخالفة للبیاض المجامعة له وللسواد ، وارادة الفعل لایجامع کراهة الترک وضد کراهته لان ضد کراهة الترک هو ارادة الترک فیلزم اجتماع ارادة الفعل وارادة الترک وهومحال وکذا ارادة الترک لایجامع کراهة الفعل وضد کراهته لان ضد کراهة الفعل هو ارادة الفعل فیلزم اجتماع ارادة الترک وارادة الفعل وهومحال ، واذلیس بینهما احدی النسب الثلاث فهما امر واحد ، والجواب ان الصغری ممنوعة فیما اذا کان احد المتخالفین لازما

للاخر كالامكان المخالف اللازم للانسان مثلا فانه لايجامع الأمكان وضده اذ لو جامع ضده لم يكن الامكان لازما له ، ومانحن فيه من هذا القبيل ، بل اشد اذ اللزوم من الطرفين فهما متلازمتان متخالفتان .

اعلم ان الاشعرى انما ذهب الى ماذهب لانه لامعنى للكراهة عنده بالمعنى المقابل للارادة كمامر ذكره فارادة الفعل عنده ليست الالاارادة الترك وارادة الترك ليست عنده الا لاارادة الفعل

قوله : من باب اخذ ما بالعرض الخ — اى اخذ لازم الشيء مكان نفسه .

قوله : لازم للعلم قطعا — اى لازم لتصور الفعل جزئيا الذى قدمر فى المسألة العاشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول انه اول المبادى لصدور الفعل .

قول المصنف : ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل و غيره - قدعلمت ان المصنف على ان الارادة هى العلم بما فى الفعل من النفع والمصلحة و ان الكراهة هى العلم بما فى الفعل من الضرر والمفسدة ، فاعلم ان هذا العلم اما ان يتعلق بالمصلحة اوالمفسدة الواقعة فى الفعل باعتبار صدوره عن نفس العالم المعتقد بتلك المصلحة اوباعتبار صدوره عن غيره فيقال لهما بالاعتبار الاول الارادة والكراهة التكوينيتان وبالاعتبار الثانى التشريعيتان .

ثم كما ان الاعتقاد الاول يبعث المعتقد على ان يوجد الفعل فى الخارج اويعدمه بتركه اويبقيه على العدم لولم يكن مشتغلا به كذالك الاعتقاد الثانى يبعثه على ان يطلب ايجاد الفعل من ذالك الغير اواعدامه اوابقائه على العدم بانشاء الطلب وبهذا الانشاء يقال له الامر اوالناهى .

فهنا ارادة اوكراهة ، طلب ايجاد اوطلب اعدام ، امرا ونهى ، فهل هى اى الارادة وطلب الايجاد والامر اوالكراهة و طلب الاعدام و النهى امور متحدة بالحقيقة والاعتبار مصداقا و مفهوما بحسب اللغة والعرف العام و الخاص او امور مختلفة فى كل ذالك اوفى بعضها فللاقوام فيه خلاف ليس ههنا مجال ذكره .

قول الشارح : فهى عبارة عن صفة - اى اعتقاد بالنفع على مذهب المصنف

واضرابه اوغير ذالك على مذهب غيره على مامر تفصيله .

قوله : تقتضى تخصيصه بالايجاد الخ ـ اى توجب المراد بلاتخلف وتأخير زمانا ، وظاهر هذه العبارة عدم الفرق بين ارادة الفاعل القديم تعالى و بين ارادة العبد فى ذالك ، لكن البحث فى ارادة العبد ، بل مطلق الحيوان .

قال صاحب الشوارق : ان ارادة الفاعل القديم اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فهى موجبة للمراد باتفاق من الحكماء والمليين واذا تعلقت بفعل من افعال غيره فهى موجبة ايضا عند الاشاعرة دون غيرهم و ارادة الفاعل الحادث اعنى العبد اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه و كانت الارادة قصدا الى الفعل لاعزما عليه و المراد من القصد مانجده من انفسنا حال ايجادنا الفعل فهى موجبة ايضا عند اكثر المعتزلة بخلاف ما اذا كانت عزما لتقدم العزم على الفعل زمانا و ربما يزول بزوال شرط اوحدوث مانع وعند الاشاعرة وجماعة من المعتزلة كالجبائيين وجماعة من المتأخرين غير موجبة سواء كانت قصدا اوعزما واما ارادة غير الفاعل فغير موجبة اصلا سواء كان الغير قديما او حادثا فان ارادة القديم و ان كانت موجبة لافعال العباد عند الاشاعرة لكنه هو الفاعل لها حقيقة عندهم دون العباد فتدبر انتهى .

اقول : العزم فى العرف هو اخطار الانسان بباله ان يفعل شيئا فى مستقبل الزمان ، والقصد فى العرف كالارادة فيه هو توجه النفس و التفاتها نحو الفعل ليرتكبه ، ومعنى العزم والقصد فى الاصطلاح قريب من العرف ، وحيث ان الاشاعرة فسروا الارادة بصفة مخصصة لاحد الطرفين وان المعتزلة فسروها بالعلم بما فى الفعل من المصلحة والنفع اوالميل المتعقب له على اختلاف بينهم اختلفوا فى ان ارادة العبد بالنسبة الى فعل نفسه عزم اى يمكن ان يتعلق بما يقع فى المستقبل ام قصد اى لايمكن ان تتعلق به فعلى الاول فهى غير موجبة قطعا وبالاتفاق وعلى الثانى فغير موجبة عند الاشاعرة لالانها عزم بل لان ارادة العبد عندهم لامدخلية لها فى فعله اذ المؤثر هو ارادة الله عند توجه العبد نحو الفعل على مبناهم واما المعتزلة فطائفة منهم كالجبائيين وكثير من المتأخرين ايضا على انها غير موجبة لامكان ان يصرف

الفاعل حين التفاته الى الفعل شیء فينصرف و طائفة اخرى منهم على انها موجبة اذالمفروض ان الفاعل شرع فی الفعل حين الالتفات فلوصرفه صارف فعن ادامة الفعل لاعن اصله ، واما الحكماء فبمرتاح عن هذا النزاع لانهم فسروا الارادة بالشوق الاكيد المسمى بالاجماع البالغ حداً لايصرفه صارف اختيارا فلوصرفه فعلى الجبر والمنع قهرا فهی عندهم موجبة دائما ، و هذا قريب من مذهب الطائفة الاخيرة من المعتزلة .

والحاصل ان ارادة الله موجبة لفعل نفسه اجماعا ولفعل غيره غيرموجبة عند غير الاشاعرة لوقوع العصيان من العباد بالنسبة الى امرالله تعالى و نهيه و اما عند الاشاعرة فموجبة لان العبد ليس فاعلا حقيقة بل الفاعل لفعل العبد هو الله تعالى ففی الحقيقة لم تتعلق ارادة الله بفعل غيره بل بفعل نفسه الواقع فی العبد ، واماارادة العبد فغير موجبة اذاتعلقت بفعل غيره اجماعا واذا تعلقت بفعل نفسه فعلى الاختلاف الذی ذكرنا .

اذاعلمت هذا فتغاير اعتبارهما فی كلام المصنف اما ان يراد به تغاير اعتبار المصلحة اوالمفسدة بان تكونا تارة فی الفعل باعتبار صدوره من المعتقد بهما واخرى باعتبار صدوره من غيره على مابينا ، واما ان يراد به تغاير اعتبار الايجاب للمراد وعدم الايجاب له بان تكون الارادة موجبة باعتبار تعلقها بالفعل الصادر من نفس صاحب الارادة ولاتكون موجبة باعتبار تعلقها بفعل غيره على ما فی الشرح ، وعلى هذا فظاهر المصنف والشارح رحمهما الله ههنا ان الارادة والكراهة موجبتان اذا تعلقتا بفعل صاحب الارادة سواءكان الفاعل هوالله اوالعبد و غير موجبتين اذاتعلقتا بفعل غيره كذالك .

قول المصنف : وقدتتعلقان بذاتيهما — ای تتعلق الارادة بالارادة كما يعلم الانسان بالمصلحة فی علمه بالمصلحة فی شیء و بالكراهة كما يعلم بالمصلحة فی علمه بالمفسدة فی شیء ، وتتعلق الكراهة بالكراهة كما يعلم بالمفسدة فی علمه بالمفسدة فی شیء وبالارادة كمايعلم بالمفسدة فی علمه بالمصلحة فی شیء .

قول الشارح : لكن الارادة المتعلقة بالارادة الخ ـ جواب عن سؤال مقدر هو ان الارادة لو تعلقت بالارادة او ان الكراهة لو تعلقت بالكراهة لزم ان يكون الشیء مرادا اومكروها مرتين ، وان الارادة لو تعلقت بالكراهة او ان الكراهة لو تعلقت بالارادة لزم ان يكون الشیء مكروها ومرادا معا لان الارادة اوالكراهة المتعلقة بالارادة اوالكراهة المتعلقة بشیء متعلقة بذالك الشیء لان متعلق المتعلق متعلق ، والجواب ان الارادة او الكراهة المتعلقة بالارادة اوالكراهة ليست هی الارادة اوالكراهة المتعلقة بالفعل لان مراد الارادة الاولى ومكروه الكراهة الاولى نفس الارادة الثانية ونفس الكراهة الثانية ومراد الارادة الثانية ومكروه الكراهة الثانية هو الشیء فلكل منهما متعلق غير متعلق الاخرى ، فقولك متعلق المتعلق متعلق ان اردت مع وحدة التعلق فهو باطل بالضرورة اومع تعدده فلايثبت مطلوبك ،

قوله : و اما الشهوة والنفرة الخ ـ هما بالمعنى الرابع من المعانی الاربعة التی مر ذكرها فی ذيل قول الشارح : وهو يفارق الشهوة .

قوله : لان الشهوة والنفرة انما تتعلقان بالمدرك ـ هذه صغرى لقياس كبراه ولاشیء من الشهوة والنفرة بمدرك لانهما من الوجدانيات فلاشیء منهما يتعلق بنفسه ، والحق انه لااحتياج فی ذالك الی الاستدلال لان الانسان يحكم حكما ضروريا انه لايشتهی ان يشتهی اوان يتنفر ولايتنفر عن ان يشتهی اوان يتنفر .

قول المصنف : مشروطة باعتدال المزاج ـ فاذا اختل المزاج وخرج من الاعتدال النوعی انجرالی زوال الحياة ، وقدمضى معنى المزاج ومعنى نوعيته فی المسألة الثالثة من الفصل الثانی .

قوله : فلابد من البنية ـ ای من البدن المتألف من العناصر ليمكن تحقق المزاج الذی هو شرط فی الحياة .

قوله : و تفتقر الی الروح ـ ای الروح على اصطلاح الاطباء ، ويقال له الروح البخاری والروح الحيوانی .

قال صاحب الشوارق : والی هذا اعنی اشتراط الحياة باعتدال المزاج والبنية

والروح الحيواني ذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناءاً على مايشاهد من زوال الحياة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو المربوط ربطا شديدا يمنع نفوذه فحكموا بقوة الحدس و مساعدة التجربة بان هذه الثلاثة شرط للحياة واما الاشاعرة بل جمهور المتكلمين فمنعوا هذا الاشتراط وقطعوا بجواز ان يخلق الله الحياة في البسائط بل في الجزء الذي لايتجزى ولاشك في امكان ذالك امكانا ذاتيا واما الوقوع فكلا الا من طريق خرق العادة انتهى .

قول الشارح : لان الخلق هو التقدير ـ كما في قوله تعالى : نحن قدرنا بينكم الموت ومانحن بمسبوقين .

المسألة السادسة والعشرون

(في باقي الكيفيات النفسانية)

قول الشارح : وهنا اشكال فان المتضادين الخـ حاصل الاشكال ان المتضادين يجب اندراجهما تحت جنس واحد لمامضى في آخر الفصل الثاني من المقصد الاول عند قول المصنف : و مشروط في الانواع باتحاد الجنس والصحة والمرض ليسا مندرجين تحت جنس واحد فليسا متضادين فكيف يمكن ان يكون كل منهما كيفية نفسانية اذ الكيفية النفسانية امر وجودي و اذهما ليسا متضادين ولامتضائفين قطعا فليسا بوجوديين فليس كل منهما من الكيفيات النفسانية .

اقول : الصحة المبحوث عنها هنا هي الصحة في الحيوان المقابلة للمرض ، وبعضهم عنون الكلام بحيث يشمل مافي النبات ايضا ، وقد كثر الكلام حولها وحول مقابلها من اعلام الحكماء والاطباء مع انهما امران وجدانيان يدركهما الموجود الحاس بالوجدان ، وجعلهما من الكيفيات النفسانية باعتبار انهما لايعرضان الاحين تعلق النفس بالبدن والا فموضوعهما البدن لاالنفس ، و لكن النفس تتألم و تغتم بعروض المرض على الاعضاء وتفرح وتبتهج اذا التفتت الى سلامتها لانها الاصل في

ذالك كله ، نعم للنفس فضائل ورذائل يقال لها سليمة ومريضة باعتبارهما وموضع البحث عنهما علم الاخلاق ومانحن فيه هوالمبحوث عنه فی الطب .

قوله : فالصحة ان دخلت فی الحال او الملكة الخ ـ الحال و الملكة كلاهما من حقيقة واحدة هی الكيفية النفسانية والفرق بينهما بالرسوخ و عدمه كمامر بيانه فی المسألة الحادية عشرة ، والترديد من الشارح لوقوعه فی كلام الشيخ فی القانون حيث عرفها بانها ملكة اوحالة يصدرعنها الافعال من الموضوع لها سليمة بخلاف تعريف الشفاء كماذكره الشارح العلامة هنا ففيه لم يذكر الحال .

قال صاحب الشوارق : وليست كلمة او للترديد المنافی للتحديد بل للتنبيه على انها تكون من القبيلتين وهذا معنى ما قال الامام لايلزم من الشك فی اندراج الصحة تحت الحال اوالملكة شك فی شیء من مقومات الصحة بل فی بعض عوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هی بعارض الرسوخ وعدمه ، ثم قال والمرض قدعرفه الشيخ فی القانون بانه هيئة مضادة للصحة ای ملكة اوحالة تصدرعنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة انتهى .

وحاصل كلام الشارح ان الصحة والمرض لوكانا متضادين لكانا داخلين تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية المنقسمة الى الحال والملكة كما وقع فی كلام الشيخ ولكن ليس الامر كذالك لان المرض اما عدمی ليس داخلا تحت مقولة و اما وجودی وهو اما من الكيفيات المحسوسة الفعلية اومن مقولة ان ينفعل او من مقولة الكم اوالوضع اومن الكيفيات المختصة بالكميات .

قوله : سوء المزاج ـ قدعلمت فی المسألة الرابعه والعشرين انه امامتفق واما مختلف .

قوله : فسوءالمزاج ان كان هوالحرارة الخ ـ الترديد ليس للشك بل للتخيير لان سوء المزاج سواء كان مختلفا اومتفقا انما يحصل بعروض كيفية مضادة لمزاج العضو فلامحالة ينفعل العضو بها فلك الخيار فی ان تطلق سوء المزاج على نفس تلك الكيفية العارضة على العضو اوعلى ذالك الانفعال الحاصل له ، ولايخفى

ان الکیفیة العارضة علی العضو المضادة لمزاجه لاتنحصر فی الحرارة .

قوله : عبارة عن مقدار — کتورم العضو وانتفاخ البیضتین و کبر الرأس و کبر البطن بسبب الاستسقاء اوغیره وغیر ذالك .

قوله : اوعدد — کغدد فی العضو و کثآلیل تظهر غالبا علی ظهر الید والقدم و کشعرات تنبت فی باطن الجفن تؤذی العین .

قوله : او وضع — کالحول وسقوط المعدة والتواء المعی .

قوله : او شکل — کالقروح الواقعة علی الجلد اوفی باطن البدن .

قوله: اوانسداد مجری — کحبس البول وهذا داخل تحت مقولة الاین او الانفعال .

قوله : وتفرق الاتصال عدمی — قدمر من الشارح العلامة فی المسألة الرابعة والعشرین ان تفرق الاتصال لیس عدما محضا مع ان الافتراق قد عد نوعا من الانواع الاربعة للاین کما یأتی .

والجواب علی ماقیل ان تقسیم المرض الی سوء المزاج و سوءِ الترکیب و تفرق الاتصال تسامح والمقصود انه کیفیة نفسانیة تحصل عند هذه الامور و تنقسم باعتبارها وهذا ماقیل من انها منوعات اطلق علیها اسم الانواع و ذالك کما یطلق الصحة علی اعتدال المزاج اوالمزاج المعتدل مع انه من المحسوسات .

قوله : والسبب المعد فی الفرح الخ — اعلم ان الانسان اذاعرض لنفسه هذه الکیفیات وامثالها کالشوق والسرور والرضا والجزع والفزع والصبر والحسد والجبن والغیرة والعجلة بسبب تخیل امر محمود او مذموم بحسب اعتقاده یحصل لروحه البخاری الذی محله القلب تغیر فی الکم والکیف وهذا التغیر معد له لفعل یقتضیه تلك الکیفیة العارضة لنفسه .

قوله : والفاعل تخیل الکمال — ای الذی ینبعث بسبب هذه الکیفیات نحو فعل من الافعال قد تخیل کمالا اونقصا ای نافعا محمودا اوضارا مذموما لنفسه بحسب اعتقاده لان هذه الکیفیات لاتعرض الا اذا تخیل الانسان شیئا من ذالك ، فان

الانسان مثلا اذا تخيل اضرار عدوه به يعرض الغضب لنفسه فينبعث نحو فعل يتحقق به الانتقام .

المسألة السابعة والعشرون
(فی الكيفيات المختصة بالكميات)

قول المصنف : كالاستقامة والاستدارة الخ ـ الاستقامة كيفية للخط ، والاستدارة والانحناء كيفيتان للخط والسطح ، و التقعير و التقبيب ای التحديب كيفيتان للسطح ، والشكل والخلقة كيفيتان للسطح والجسم التعليمی .

قول الشارح : و غيرهما ـ كالصمم والانطاق .

قوله : ارشميدس ـ كان من الحكماء الرياضيين و كان متأخراً عن اقليدس

قال ابن النديم فی الفهرست : خبرنی الثقة ان الروم احرقت من كتب ارشميدس خمسة عشر حملا ، ولذالك خبر يطول شرحه ، الا ان الموجود من كتبه: كتاب الكرة و الاسطوانة مقالتان ، كتاب تربيع الدائرة مقالة ، كتاب تسبيع الدائرة مقالة ، كتاب الدوائر المماسة مقالة ، كتاب المثلثات مقالة ، كتاب الخطوط المتوازية ، كتاب المأخوذات فی اصول الهندسة ، كتاب المفروضات مقالة، كتاب خواص المثلثات القائمة الزوايا مقالة، كتاب آلة ساعات الماء التی ترمی بالبنادق مقالة

واما احراق كتب ارشميدس فهو فيما احرقت النصاری من كتب الفلسفة بعد ظهور المسيح علی نبينا وآله وعليه السلام ، وهو علی مانقل ابن النديم فی المقالة السابعة من فهرسته انه كانت الحكمة فی القديم ممنوعا منها الامن كان من اهلها ومن علم انه يتقبلها طبعا ، وكانت الفلاسفة تنظر فی مواليد من يريد الحكمة والفلسفة، فان علمت منها ان صاحب المولد فی مولده حصول ذالك له استخدموه وناولوه الحكمة، والا فلا ، وكانت الفلسفة ظاهرة فی اليونانيين والروم قبل شريعة المسيح عليه السلام ، فلما تنصرت الروم منعوا منها ، واحرقوا بعضها وخزنوا البعض ، ومنع الناس من الكلام فی شیء من الفلسفة اذ كانت بضد الشرايع النبوية ، ثم ان الروم ارتدت

عائدة الى مذاهب الفلاسفة .

قوله : واما الدائرة وهى سطح الخ ـ قدمر فى المسألة السادسة من الفصل الاول ان الدائرة اما خطية و اما سطحية و كلام المصنف هنا يحتملهما ، وقدمضى فى تلك المسألة اختلاف القائلين بالجزء الذى لايتجزى وغيرهم فى وجودها .

قوله : الذى عند المحيط الخ ـ نعت لطرف ، وتوضيح الكلام انا اذا سلمنا ان الخط المستقيم موجود فلامحالة يكون له طرفان ، ثم امكن لنا ان نثبت احد طرفيه ونأخذ طرفه الاخر ونحرك الخط دوراحتى يرجع الى مكانه الاول فبعد تمام هذا الدور يحصل لنا دائرة سطحية حقيقية اذلووقع الخط فى اثناء التدوير على جزء من اجزاء الامكنة التى يدور عليها وكان الخط غير منطبق على ذالك الجزء لارتفاعه اوانخفاضه ولزم خروج الخط من الاستقامة ازلنا المرتفع و ملانا المنخفض سواء كان اقل من الجزء اوا كثر منه اومساويا له ، و كذا يحصل لنا دائرة خطية حقيقية اذكما ان نفس الخط يحدث دائرة سطحية يحدث طرفه المتحرك دائرة خطية .

قوله : اذ المستقيم يستحيل الخ ـ اى الخط المستقيم لايمكن ان يبقى ويعرض عليه الاستدارة كما هو الشأن فى توارد المتضادين .

قوله : وضد الواحد واحد لاغير ـ لمامر فى آخر المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول .

قول المصنف : والشكل هيئة احاطة الحد الخ ـ اضافة الهيئة الى الاحاطة بيانية ، والشكل اما مجسم كالكرة والمكعب واما مسطح كالدائرة والمربع .

واعترض الشارح القوشجى بان تعريف المصنف غير جامع لعدم شموله الشكل المسطح ، واعتذر صاحب الشوارق بان قيد بالجسم ليس من تتمة التعريف بل اورده للتمثيل اى بالجسم مثلا .

اقول : يمكن ان يكون عدم ذكر بالسطح للاكتفاء باحد المتقابلين عن الاخر لالتفات الذهن اليه عند ذكره كما فى قوله تعالى : سرابيل تقيكم الحرّ .

قول الشارح : ذكر القدماء الخ ـ الفرق بين قولهم و قول المحققين انهم

ظنوا ان الشكل هو نفس الخط او الخطوط المحيطة و نفس السطح او السطوح المحيطة فيكون الشكل من مقولة الكم ، و اما التحقيق فاثبت إنه هيئة الاحاطة فيكون من الكيفيات العارضة على الكم .

قوله : بسبب احاطة الحد ـ الاحاطة هذا فى كلام الشارح بمعنى المصدر وما فى كلام المصنف بمعنى اسم المصدر .



(الثالث من الاعراض التسعة المضاف)

قول الشارح : وهو قسيم مقابل لماتقدم من المقولات - جعل الشارح العلامة المقولات العشر على قسمين : النسبية وغير النسبية ، والثانى قدمضى بحثه واحكامه من اول المقصد الثانی الیهنا ، والاول یبحث عنه منهنا الى آخر المقصد، وانما جعله فی‌مسائل متوالية مع انه سبع من المقولات لقلة مباحثها و اشتراكها فى كونها امورا نسبية ، ولايخفى ان الاولى منها اى المضاف نفس النسبةوالاضافة والبواقى كل منها باعتبار نسبة لاتنفك عنه .

ان‌قلت : لواقتضى عروض النسبة على الشیء عدّه من الامور النسبية فليعدّ الجوهر والكم والكيف ايضا منها لعروضها عليها كمايأتى فی‌كلام المصنف : انها تعرض للموجودات اجمع ، قلت : ان الفارق ان هذه السبع تكون النسبة جزء مفهومها بخلاف الجوهر و الكم و الكيف و ان كان كل منها معروضا للاضافة بحسب الوجود .

ثم ان الفرق بين النسبة و الاضافة هو العموم و الخصوص فان الاضافة هى النسبةالمتكررة بمعنى انها اذاعقلت فانما عقلت مع‌نسبة اخرى تقابلها وبالعكس .

بيان ذالك ان شيئا و شيئا آخر اذا كان بينهما علاقة فاذا عقلا باعتبار تلك العلاقة يقال لهما المنتسبان ولتلك العلاقة النسبة كالامكان بين الماهية و الوجود والاتصاف بين الجسم والشكل واللزوم بين الناروالحرارة مثلا ، فاذا كان‌احدهما اصلا فى تلك العلاقة والاخر تابعا يقال له المنسوب اليه وللاخر المنسوب ينسب هذا الی‌ذاك لابالعكس كمايقال : رأس الانسان ولايقال انسان الرأس ، ويقال‌جناح الطائر ولايقال طائر الجناح ، و يقال شكل الجسم و لايقال جسم الشكل ، و يقال وجود الماهية ولايقال ماهية الوجود ، ويقال حرارة النار ولايقال نار الحرارة ، وفى هذا القسم لاتكون النسبة متكررة منعكسة بحيث يكون للمنسوب اليه ايضا

نسبة الی المنسوب ، وقد تکون النسبة متکررة منعکسة بحیث یکون النسبة من الطرفین ویکون کل منهما اصلا لواحدة من النسبتین کالعلة و المعلول و الاب والابن فانه یقال : علة المعلول ومعلول العلة ویقال اب الابن وابن الاب، والنسبتان ای العلیة والمعلولیة والابوة والبنوة متلازمتان یقال لکل منهما الاضافة ، و کل منهما نسبة بین الطرفین الا ان الاصل فی العلیة ذات العلة و الاصل فی المعلولیة ذات المعلول و کذا غیرذالك من الاضافات المختلفة الاطراف ، و هذا معنی قولهم ان الاضافة هی النسبة المتکررة ، فکل من العلیة و المعلولیة مع لحاظ الاخری اضافة ومع قطع النظر عنها نسبة ، فاذا یقال : الله تعالی علة العالم فالعلیة فی هذا الکلام نسبة واذا یقال : الله تعالی علة المعلول فالعلیة فی هذا الکلام اضافة، و کذا اذا یقال : العالم معلول الله تعالی فالمعلولیة فی هذا الکلام نسبة واذا یقال : العالم معلول العلة فالمعلولیة فی هذا الکلام اضافة ، ویأتی زیادة توضیح فی ذالك ذیل قول المصنف : ویجب فیه الانعکاس .

ثم ان من الاضافات مالایکون فیه اصل وتابع بل کل من الطرفین فی عرض الاخر کالاخوة والمعیة والتقابل والمحاذاة والموازاة وامثالها علی کثرتها و یقال لها الاضافات المتشابهة الاطراف ، واختلف فی هذا القسم من الاضافة هل هو واحد قائم بالطرفین ام تکررت النسبة ویکون لکل من الطرفین نسبة الی الاخری الا انهما فی القسم الاول مختلفتین وفی هذا القسم متشابهتین ، وقد مرت الاشارة الیه فی المسألة الرابعة من الفصل الاول ، ویأتی بیان ان الحق فی هذا القسم ایضا هو التکرر والتعدد واتصاف کل من الطرفین باضافة علی حدته .

المسالة الاولی

(فی اقسام المضاف)

قول الشارح : المضاف قد یقال الخ ـ حاصله ان ههنا وصف هو الابوة مثلا، وموصوف هو ذات الاب ، و مجموع الوصف و الموصوف ، و یقال للوصف المضاف

الحقيقى ، ولكل من الموصوف والمجموع منهما المضاف المشهورى ، ولكن اطلاق المضاف على ذات الموصوف انما هو باعتبار الوصف لامن حيث هى هى ، ثم ان الموصوف بالاضافة قد يكون عارضا على شيء آخر كالوحدة العارضة على شيء الموصوفة بالعلية للكثرة والكثرة العارضة على شيء الموصوفة بالمعلولية للوحدة وكالقلة والكثرة العارضتين على عددين عارضين على شيئين والقرب والبعد العارضين على زمانين عارضين على شيئين و امثالها ، فكما يقال لمعروض الاضافة مضاف مشهورى يقال لمعروض معروضه بواسطة او وسائط ايضا مضاف مشهورى

المسألة الثانية

(فى خواص المضاف)

قول المصنف : ويجب فيه الانعكاس ـ هذا احدى الخواص الثلاث للمضاف وهى وجوب الانعكاس .

اعلم ان الانعكاس اما فى القضية وهو ماذكر فى المنطق واما فى المفرد و هو كون الشيئين بحيث يصح ان يضاف كل منهما الى الآخر اما بلاواسطة حرف او بواسطته ، وجوبا او تخييرا ، يكون فى الجانبين حرف واحد اوفى احد الجانبين حرف مغاير لما فى الجانب الآخر ، كقولنا : الاب اب الابن والابن ابن الاب ، العبد عبد المولى والمولى مولى العبد اوعبد للمولى ومولى للعبد ، المار مارّ بالممرور والممرور ممرور بالمارّ ، العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ، فاذا اضيف احد الشيئين الى الاخر ولم يضف الاخر اليه تخلف هذه الخاصة ولم يطلق المضاف الى شيء منهما ، بل يطلق المنسوب فى اصطلاحهم على هذا المضاف وان اطلق المضاف عليه على اصطلاح النحويين كقولنا رأس الانسان ، كبير القوم ، عبد زيد ، جزء الكتاب فان الرأس والكبير والعبد والجزء وان نسبت الى هذه الامور لكنها ليست بمضافات لعدم الانعكاس بل تصير مضافات اذا نسبت الى ذى الرأس والصغير والمولى والكل .

ثم ان هذه الخاصة لاتختص بالمضاف المشهوری بل تأتی فی المضاف الحقیقی ایضاً (وفاقا للشارح العلامة والشارح القدیم وخلافا للشارح القوشجی حیث قال : واما المضاف الحقیقی فلانسبة فیه حتی یتصور فیه الانعکاس اذ لایقال الابوة ابوة للبنوة ، وصاحب الشوارق حیث قال : وهذه الخاصة انما هی للمضاف المشهوری فقول المصنف و یجب فیه ای فی المضاف المَشهوری اوفی المضاف مطلقا لکن باعتبار تحققه فی المشهوری) لان الانعکاس فی المضاف المشهوری انما هو باعتبار المضاف الحقیقی فکما یصح ان یقال : الاب اب للابن یصح ان یقال الابوة ابوة للبنوة لانری بینهما فرقا الا ان الاب ینسب الی الابن بالاضافة العارضة علیه و الابوة تنسب الی البنوة بنفسها مع ان ما ذهبا الیه مخالف لظاهر المصنف لان الضمیر فی قوله : ویجب فیه الانعکاس و التکافؤ یرجع الی المضاف فی صدر کلامه لان التکافؤ یکون فیه لافی المشهوری فقط بالقطع والاتفاق فوحدة السیاق تقتضی ان یکون الانعکاس فیه ایضا .

قوله : و التکافؤ ـ یعنی ان المضافین سواء کانا حقیقیین اومشهوریین یکونان معا فی الوجود والعدم فلایعقل ان یکون الاب موجودا من دون الابن اوالابوة موجودة من دون البنوة سواء کان الوجود بحسب الخارج اوبحسب الذهن فان المتقدم بالزمان المضاف الی المتأخر بالزمان قد لایجتمع معه فی الخارج اذ من الممکن ان یکون المتأخر موجودا الان والمتقدم قدفنی قبل زمان طویل کالاناسی الموجودین فی هذا الزمان بالنسبة الی الاناسی الموجودین فی زمان نوح علی نبینا وآله وعلیه السلام و ان العالم المضاف الی المعلوم قد لایجتمع معه فی الخارج اذ من الممکن ان یکون العالم موجودا والمعلوم لم یوجد وسیوجد بعدزمان طویل کالعالم بالخسوف الذی یقع بعد شهور اوکالعالم باعادة الاموات یوم الحشر بعد دهور کما یمکن ان یکون المتضائفان کلاهما معدومین فی الحال ، ولکن لابد ان یجتمعا فی الذهن حتی یتضایفا ، بل المتضائفان الموجود ان فی الحال سواء کانا حقیقیین اومشهوریین من حیث هما متضائفان انما هما موجودان بحسب الذهن لان الاضافة

کما یأتی فی‌المسألة الاتیة امر اعتباری ذهنی غیر ثابت فی‌الاعیان و المرکب من الامر الذهنی والخارجی اوالمقید بالامر الذهنی غیرثابت فی‌الخارج‌ایضا ، نعم‌ذات المعروض من حیث هی‌هی فی الخارج ولیس کلامنا فیه .

قوله : بالفعل اوبالقوة – اما التکافؤ بالفعل فککون الشخصین یکون احدهما مقلداوالاخر مقلدا ، واما التکافؤ بالقوة فککون الشخصین‌اجتمع شرائط التقلید بینهما ولکن‌لمّایقع .

قول الشارح: هاتان‌خاصتان‌مطلقتان الخ - ای وجوب الانعکاس و وجوب التکافؤ خاصتان مطلقتان للمضاف مطلقا سواءکان مشهوریا اوحقیقیا بخلاف‌الخاصة الثالثة ای العروض للموجودات اجمع فان الوجود والوحدة والتمیز کل منها عارض للموجودات اجمع ، والمراد بالخاصة المطلقة هی الخاصة الحقیقیة وقدمر ذکرها و ذکر الخاصة الاضافیة فی آخر المسألة الثالثة من الفصل الثانی من المقصد الاول .

قوله : من‌حیث کان‌مضافا الیه – قید الحیثیة لاخراج ما اذا کان کل من الشیئین مضافا الی‌الاخر لامن حیث کان الاخر مضافا الیه‌کما یقال : زیدعبدعمرو وعمرو مولی زید فان العبد مضاف الی عمرو ولکن عمرولیس مضافا الی‌العبد من حیث هو عمرووﻣن حیث ذاك عبد بل من حیث هومولی و من حیث ذاك زید ، و کذا المولی مضاف الی زید ولکن زید لیس مضافا الی المولی من‌حیث هو زید و من حیث ذاك مولی بل من حیث هو عبد ومن حیث ذاك عمرو ، فاذا کان‌التضایف هکذا فلایقال ان فیه الانعکاس بخلاف ما اذاکان العبد و المولی یضاف کل منهما الی الآخر .

قوله : و المتقدم‌مصاحب المتأخر ذهنا – اشارة الی ماذکرنا فی‌ذیل‌قول المصنف : و التکافؤ ، جواباً لما یقال من ان التکافؤ قد یتخلف فی بعض الموارد بحسب الخارج .

تنبیه – لفظ المضاف اما مصدر میمی فاطلاقه علی‌المضاف المشهوری‌باعتبار

الوصف ، واما اسم مفعول فاطلاقه علی المضاف الحقیقی علی مسلك من یقول ان المبدء اولی بالاتصاف به من غیره فان کل شیء مضاف بالاضافة والاضافة مضاف بنفسها کما ان کل شیء موجود بالوجود والوجود موجود بنفسه و کل شیء واحد بالوحدة وهی واحدة بنفسها .

المسألة الثالثة

(فی ان الاضافة لیست ثابتة فی الاعیان)

قول المصنف : و ثبوته ذهنی ـ لاشبهة فی ان بعض الاضافات كالابوة والبنوة والمولویة والعبودیة والعلیة والمعلولیة والفوقیة و التحتیة و امثالها علی کثرتها یتصف الموضوعات بها فی الخارج ولکن صرف الاتصاف لایکفی فی وجود الوصف فی الخارج مالم یکن العروض فی الخارج ، وقدمر الفرق بین العروض والاتصاف فی آخر المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الاول ، فالقائل بوجود الاضافة فی الخارج نظر الی اتصاف بعض الموضوعات ببعض الاضافات فیه ، والمصنف استدل بالوجوه الاربعة علی عدم امکان عروض الاضافة علی الموضوعات فی الخارج وان کان اتصاف الموضوعات الخارجیة بالاضافات لایحتاج الی اعتبار عقلی لان تلك الموضوعات مناشی انتزاع تلك الاضافات فی نفس الامر ، و اما العروض فیحتاج الیه لان العارض لابد ان یکون موجودا بحیاله فی ظرف العروض .

قول الشارح : واجاب الشیخ ابوعلی الخ ـ حاصل کلام الشیخ فی رد هذا الاستدلال ان کل شیء فی الخارج مضاف الی مایضایفه بالاضافة و اما الاضافة فبنفسها مضاف الی ای شیء تضاف فلاتحتاج الی اضافة اخری ، والجواب ان هذا غیر منکر فان الابوة مضاف الی البنوة بنفسها الا ان المستدل یقول ان الابوة مثلا اذا کانت عارضة حالة فی الخارج فی ذات الاب فهل یحصل بین الابوة التی هی عارضة وذات الاب التی هی معروضة اضافة العارضیة والمعروضیة املا ، فبالیقین انها تحصل، فان قلتم ان العارضیة و المعروضیة ایضا عارضتان حالتان فی العارض و المعروض

فی الخارج فیرجع الکلام ویتسلسل ، وان قلتم لافی الخارج فقد نقضتم کلامکم .

قوله : حد المضاف المطلق ـ المضاف المطلق هو ما له نسبة الی شیء و بالعکس بان یعقل ماهیة کل منهما بالقیاس الی الاخر سواء کان له ماهیة اخری غیر ماهیة الاضافة اولا فان الاب بما هواب یعقل ماهیته بالقیاس الی غیره وان کان له من حیث ذاته ماهیة غیر ماهیة الاضافة، فالمضاف المطلق مقسم للمضاف الحقیقی والمشهوری .

قوله : لکن فی الاعیان اشیاء کثیرة بهذه الصفة ـ ای بصفة انها تعقل بالقیاس الی غیرها کالاب والابن والمتقدم والمتأخر والعلة والمعلول بل کل موجود فی الخارج بهذه الصفة ، ولکن ذالك لایستلزم ان یکون الاضافة وصفا خارجیا لما قلنا من ان الاتصاف فی الخارج لایستلزم کون الوصف فی الخارج کما ان الممکن موجود فی الخارج ولیس الامکان وصفا خارجیا .

قوله : واما کون هذا المعنی المضاف بذاته الخ ـ هذه العبارة نقلتهها عن الاهیات الشفاء ناقصة ، وعبارتها الصحیحة : واما کون هذا المعنی المضاف بذاته فی هذا الموضوع فهو من حیث انه فی هذا الموضوع مهیة معقولة بالقیاس الی هذا الموضوع وله وجود آخر مثلا وجود الابوة فی الاب امر زائد علی ذات الاب وذالك الوجود ایضا مضاف لکن لیس ذالك هذا فلیکن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف و کل واحد منهما مضاف لذاته الی ماهو مضاف الیه بلااضافة آخری لذاته فالکون محمولا مضاف لذاته والکون ابوة مضاف لذاته انتهی .

فی هذا الکلام اشار الشیخ الی ماذکرنا من ان الاضافة اذا کانت حالة فی الخارج یحصل لها اضافة العارضیة .

و حاصل کلامه ان الابوة لها حیثیتان : حیثیة هی هی و حیثیة انها عارضة علی الموضوع ، وبالحیثیة الاولی تضاف الی البنوة بنفسها وبالحیثیة الثانیة تضاف الی الموضوع المعروض باضافة العارضیة ، فالابوة العارضة علی الموضوع معروضة للعارضیة فههنا اضافتان : نفس الابوة وعارضیتها ، ولکن کل واحدة منهما مضافة

الی مایقابلها لذاتها لالاضافة اخری، الابوة الی البنوة و العارضية الی المعروضية .

والجواب ذالك الجواب فان الابوة والعارضية لو كانتا فی الخارج لاستلزمت كل منهما اضافة اخری هی عارضيتها علی موضوعها وهكذا فيتسلسل .

قوله : فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف - ای فليكن العارضية عارضا من مقولة المضاف لزم المضاف الذی هو الابوة .

قوله : والكون محمولا الخ - ای فكون الابوة محمولا و عارضا اضافة بنفسها لاباضافة اخری و كذا كون الابوة ونفسها اضافة بنفسها لاباضافة اخری .

قوله : وامتازت عنها بخصوصية - تلك الخصوصية خصوصية ماهية الاضافة

قوله : فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية - ای صيرورة الوجود وصفا لتلك الخصوصية ، اویكون من باب القلب فی الكلام ای فاتصاف ماهيتها المخصوصة بوجودها .

قوله : اضافة سابقة علی وجود الاضافة - لان الاضافة مالم تتصف ماهيتها بالوجود لم تكن موجودة فی الخارج

ان قلت : ان الاتصاف نسبة بين الماهية والوجود والنسبة متأخرة عن الطرفين فكيف يكون سابقا علی وجود الاضافة ، قلت : ان النسبة متأخرة عن كل واحد من الطرفين و متقدمة علی المجموع ای الاضافة الموجودة فيما نحن فيه لانها جزء المجموع .

قوله : فيلزم تقدم وجود الاضافة علی وجودها - ای فيلزم تقدم وجود الاضافة التی هی الاتصاف علی مطلق الاضافة الموجودة ، ومن مطلق الاضافة نفس الاتصاف فيلزم تقدم وجود الاتصاف علی وجوده وهومحال .

قوله : ويحتمل عوده الی المحل الخ - ان الاضافة لو كانت موجودة فی الخارج فلابدّ لها من محل موجود قبلها و اتصاف المحل بالوجود اضافة متقدمة علی المحل الموجود فهذا الاتصاف الذی هو اضافة ايضا لو كان موجودا فی الخارج يستلزم اتصافا لمحله الموجود قبله وهذا الاتصاف اما ذاك فيلزم تقدم الشیء علی

نفسه اوغيره فيلزم التسلسل فى الاتصافات

قوله : فلما بينامن امتناع الخ - فى المسألة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قوله : واما ثانيافلان تلك الخ - هذاالوجه مع الوجه الثالث واحدوالتعبير مختلف ، وحاصل الكلام ان كل عدد له اضافات الى ما فوقه من مراتب الاعداد غير المتناهية فلولم تكن هذه الاضافات ذهنية بل ثابتة فى الخارج لزم وجود مالايتناهى فى الخارج بحسب الاضافات وبحسب مراتب الاعداد المضاف اليها .

لايقال : ان الاعداد متناهية فى الخارج لامحالة فالاضافات ايضا متناهية بتناهيها ، لانانقول . نعم كلما يقع العدد فى الخارج يقع متناهيا و لكن الاضافات لايمكن ان تقف على حد لان الاثنين مثلا له اضافة الى الف الف مليون مثلا سواء وقعت فى الخارج املا فاذا كانت الاضافات هكذا وكانت موجودة فى الخارج لزم وجودها فى الخارج غير واقفة على حدّ و يستلزم وجود الاعداد فى الخارج غير واقفة على حدّ ايضا وهومحال .

قال الشارح القوشجى : واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها فى الجملة فجازان يكون بعضها موجوداً دون بعض .

اقول : اىّ فرد من الاضافة فرض فى الخارج يأتى فيه الوجه الاول والثانى اى التسلسل وتقدم الوجود .

المسالة الرابعة

(فى ان كل مضاف مشهورى له مضاف حقيقى)

قول المصنف : ويختص كل مضاف مشهورى الخ - اما فى الاضافات المختلفة الاطراف فظاهر وبالاتفاق ، واما فى المتشابهة الاطراف فلان الاخوة مثلا تنتزع من الاخوين بعد وجودهما وتحمل على كل منهما بعد الانتزاع فلوكانت

الاخوة عرضا واحدا قائما بالطرفين لماامكن حملها على كل منهما على حدته بل كان من الواجب ان تحمل عليهما معا ويقال : هما اخ ، كما تحمل التركيب على امور متعددة وتقول: هذا مركب مشيرا الى عدة امور مجتمعة لانه عرض واحد للمجموع من حيث هو مجموع .

قول الشارح : هيئة مدركة ـ ای قوة بها يدرك العاشق ما فی المعشوق من الكمالات ، والعشق محبة مفرطة بحيث لايبالی المحب بشیء فی طريق وصوله الی محبوبه .

قوله : وفی المعشوق هيئة ـ ای حسن اوجمال او كمال، والعشق الحقيقی الذی ليس فوقه عشق ولاشیء هو العشق بمن هو منبع الكمال كله و عين الكمال و هو الحق تعالی الذی قال فيه اكمل الممكنات : لااثنی ثناءاً عليك انت كما اثنيت علی نفسك .

المسألة الخامسة

(فی الرابع من الاعراض التسعة وهو الاين)

قول الشارح: وهو نسبة الشیء الی مكانه بالحصول فيه ـ اعلم انك اذاقلت : الجسم متمكن او فی المكان فههنا جسم له وجود ومكان له وجود ونسبة بين الجسم والمكان كسائر النسب بين القضايا ، وان شئت فعبر عن هذه النسبة بكون الجسم فی المكان او كون المكان للجسم كما تعبر عن النسبة فی قولك : زيد قائم كون زيد قائما او كون القيام لزيد ، وهذه النسبة التی هی عبارة عن الكون الرابط هی ذالك الوجود للغير الذی مر بيانه فی المسألة الثانية والعشرين والمسألة الثانية والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، فلذالك المتكلمون يسمون الاين بالكون لان الاين هو النسبة والكون الرابط بين الموضوع والمحمول اذا كان المحمول متمكن اوفی المكان ، ومعلوم ان هذا الكون غير الموضوع و غير المحمول و غير وجود الموضوع وغير وجود المحمول ، لكن التغاير بينه وبين الاخير بالاعتبار كما مر

بيانه فى تلك المسألة ،

ثم ان المتكلمين يعترفون بوجود الاين وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية فتدبر .

قول المصنف : وانواعه اربعة ـ وجه الحصر فى الاربعة ان يقال : ان حصول الجسم فى المكان اما ان يقاس الى حصول جسم آخر اولا ، وعلى الاول اما ان يتوسطهما ثالث وهو الافتراق اولا وهو الاجتماع ، وعلى الثانى اما ان يكون حصول الجسم فى المكان بان يكون فى مكان واحد فى زمان ما وهو السكون اولا وهو الحركة ، ولا يخفى ان الحركة المذكورة فى هذا التقسيم كما فى تعريف المتكلمين على ما يأتى هى الحركة الاينية وذالك لان المتكلمين لم يثبتوا الحركة فى غير مقولة الاين على ما نقل ، ولكن المصنف كغيره تبعا للحكماء جعل بحث الحركة فى المقولات الاربع اذ لا محل انسب لبحثها غير هذا المبحث و ان انعقد لبحث الاين واحكامه .

قوله : فالحركة كمال اول الخ ـ اعلم ان كمال الشىء هو ما يكون له من الفعليات سواء حصل بعد ما كان له بالقوة والامكان ام كان له بالوجوب لذاته الا ان القوم خصوا الكمال فى مبحث الطبيعيات بما كان للشىء بالقوة ثم حصل له بالفعل كحصول العلم للانسان بعد مالم يكن عالما و الا فالكمال هو حصول شىء لشىء مطلقا ، ولاشبهة ان الحركة هى حصول اين اووضع او كيف او كم للجسم بعد مالم يكن له فهى لامحالة كمال له .

ثم ان الحركة فى اىّ من المقولات الاربع فرضت لها مبدء ومنتهى وللجسم حال حصوله فى المبدء امكانان وقوتان : امكان توجهه الى المنتهى وامكان حصوله فى المنتهى وكل منهما اى التوجه الذى هو الحركة والحصول فى المنتهى كمال للجسم والاول متقدم على الثانى والثانى متفرع على الاول ، و لكن حين حصول الكمال الاول يكون الجسم بعد شيئا بالقوة بالنسبة الى الكمال الثانى ، فالحركة كمال اول لشىء يكون بالقوة بالنسبة الى كمال ثان متفرع على هذا الكمال الاول،

ثم ان هذا الشیٔ له حیثیتان : حیثیة انه شیٔ بالقوة بالنسبة الی هذا الکمال الثانی وحیثیة انه نوع من الجسم ، وله من کل من الحیثیتین کمال اول ، کماله الاول من حیث انه نوع من الجسم هو صورته النوعیة لان الصورة النوعیة کمال اول متقدم بالنسبة الی الآثار والافعال المترتبة المتفرعة علیها ، و کماله الاول من حیث انه شیٔ بالقوة بالنسبة الی هذا الکمال الثانی هو حرکته ، والحاصل ان الحرکة کمال اول للمتحرك من حیث هو متحرك لم یصل بعد الی المنتهی .

قول الشارح و الجسم فی تلك الحال بالقوة فی المکان الثانی – ای ان الجسم فی حال حصوله فی المکان المنتقل عنه ای المبدء یکون شیئا بالقوة بالنسبة الی حصوله فی المکان الثانی ای المنتهی کما انه شیٔ بالقوة بالنسبة الی الحرکة ایضا اذ حال کونه فی المبدء لم یتحقق بعد حرکته ، او المعنی ان الجسم فی حال الحرکة یکون بعد شیئا بالقوة بالنسبة الی حصوله فی المکان الثانی ای المنتهی .

قوله : لان الحرکة تفارق سائر الکمالات الخ– هذا الکلام بظاهره لا محصل له لان التفریق بین الحرکة وغیرها بان غیرها اذا حصل خرج ذو الکمال من القوة الی الفعل دون الحرکة لیس بصحیح ، بل الحرکة ایضا اذا حصلت خرج ذو الحرکة من القوة الی الفعل ، و کون المتحرك بالقوة لیس باعتبار الحرکة بل باعتبار حصوله فی المکان الثانی ای منتهی الحرکة ، نعم ان الجسم حین کونه فی مبدء الحرکة یکون بالقوة باعتبار الحرکة و باعتبار حصوله فی المنتهی ، واما اذا حصلت له الحرکة فلیس بالقوة الا بالاعتبار الثانی ، فبیان الحیثیة هو ما مر عن قریب ، نعم ان الجسم فی اثناء الحرکة یکون بالقوة بالنسبة الی الحرکة الباقیة الی المنتهی فتدبر .

قوله : فهی الحصول فی المکان الثانی لا غیر – اعلم ان للحرکة مبدءاً ومنتهی بینهما حدود یقع المتحرك فی کل واحد من تلك الحدود و یترکه حتی یقع فی المنتهی فیقف . ولاشبهة انه لا وقوف له فی شیٔ من تلك الحدود ولا حرکة له فیه اذ لو وقف فی الحد لم یکن متحرکا ولو تحرك فیه لم یکن الحد حدا لان الحد

لاينقسم فالجسم له حصول فى كل حد من الحدود المتوسطة لاوقوف له فيه ولاحركة، واما فى المبدء والمنتهى فهوساكن والالم يكن المبدء مبدءاً ولاالمنتهى منتهى بل حد من الحدود الوسطية ، فالجسم ليس فى المبدء ولافى المنتهى ولافى واحد من تلك الحدود المتوسطة متحركا ، بل تحركه انما هو بالقياس الى مابين المبدء والمنتهى من دون نسبته الى الحدود ، فمراد الشارح بالمكان الاول هو المبدء و بالمكان الثانى المسافة بين المبدء والمنتهى ، ومعلوم انه ليس بين المبدء و تلك المسافة واسطة ، فالحركة هى الحصول فى المكان الثانى اى المسافة لاغيرها من المبدء والمنتهى و كل واحد من الحدود المتوسطة .

قول المصنف: ووجودها ضرورى ـ لما فرغ المصنف عن بيان مفهوم الحركة بخاصة من خواصها وهى كونها كمالاللجسم بذالك التقيد صرح بان وجودها ضرورى لايحتاج الى الاستدلال .

اعلم ان الجسم المتبدل عليه الاحياز المتعددة مثلاله حالة هى التبدل والتغير بحسب المكان ولاشبهة ان هذه الحالة امر حاصل ثابت للجسم فى الخارج مادام متوسطا بين المبدء والمنتهى وهذه الحالة تسمى بالحركة التوسطية وهذه هى التى وجودها ضرورى ، ثم ان الجسم بسبب هذه الحالة له نسب الى الحدود المتوسطة بين المبدء والمنتهى ، ومعلوم انها نسب متعددة مختلفة بحسب الانقسامات الممكنة للمسافة ، وقدمرّ ان الجسم له حصول فى كل واحد من تلك الحدود المتوسطة لاسكون له فيه ولاحركة ، ولكن يمكن ان يحفظ هذه الحصولات كل بعد آخر فى الخيال مترتبة متدرجة ليحصل فى الخيال امر ممتد من هذه الحصولات ، فهذا الامر الممتد الحاصل من الحصولات المنسوبة الى الحدود يسمى بالحركة القطعية ولها وجود فى الخيال لافى الخارج لان النسب غير موجودة فيه ، والحاصل ان كون الجسم بين المبدء والمنتهى لولم يعتبر نسبته الى الحدود المتوسطة فهوموجود فى الخارج وان اعتبرت فمعدوم فيه موجود فى الخيال ، وقس على ذالك الحركة فى سائر المقولات .

قول الشارح : احدها ان الحركة لو كانت موجودة الخ - و الجواب انها بمعنى القطع منقسمة فی الخيال لافی الخارج اذليست بهذا المعنى موجودة فيه ، واما بمعنى التوسط فهی منقسمة بحسب المسافة .

قوله : الثانی ان الحركة ليست الخ - و الجواب ان المراد بالمكان الثانی ان كان المسافة بين المبدء والمنتهی فالحركة ما انتهت بل موجودة باقية الی المنتهی وان كان المراد به الحد الثانی فالحق معكم ولكنالانقول ان حصول الجسم فی الحد حركة .

قوله : الثالث ان الحركة ليست واحدة الخ - والجواب ان الحركة بمعنى التوسط واحدة موجودة فی الخارج قابلة للانقسام ، وبمعنى القطع واحدة موجودة فی الخيال قابلة للانقسام ، واما حصول الجسم فی الحد فليس بالحركة

قوله : ولكن باعتبارين - ای تلك النقطة الواحدة التی هی مبدء للحركة الوضعية المستديرة ومنتهی لها ايضا تكون مبدءاً باعتبار قبل الحركة ومنتهی باعتبار بعد الحركة .

قوله : فی المتكثر - ای فيما لايكون المبدء والمنتهی واحدا متحداً

قوله : او عرضا كالحركة من اليمين الی الشمال - فان المبدء فی هذه الحركة نقطة فی طرف اليمين والمنتهی فيها نقطة فی طرف الشمال والنقطتان ليس بينهما التضاد بحسب الذات بل التضاد وعدم الاتحاد بينهما بسبب ان احداهما عارضة حالة فی محل والاخری عارضة حالة فی محل آخر .

قوله : اعنی ذا المبدء و ذا المنتهی - ای الحركة فانها ذات مبدء ومنتهی

قوله: وفيه ما فيه - اذ اختلاف الوصفين بالاعتبار لايستلزم اختلاف محلهما فهما فی محل واحد ولايعقل تضادهما .

قول المصنف : فان بسائط الجواهر توجد دفعة - ولو وجدت تدرجا حتی تصدق الحركة فی الجوهر فاما ان يكون الجوهر الذی فرضت حركته باقيا بجوهريته ونوعيته فی حال الحركة والتدرج اولا والاول يستلزم ان يكون الحركة

والتغير في عارض من عوارضه لافي جوهريته والثانی يستلزم ان يكون التغير كونا وفسادا لاحركة فالجوهر البسيط يفسد دفعة ويوجد دفعة لاتدرجا .

قوله: ومركباتها تعدم بعدم اجزائها ـ معناه انه ان وقعت الحركة فی الجوهر المركب فلابد ان ينتقل من نوع الی نوع آخر وذالك لايمكن الا بانعدام ذالك الجوهر وحصول جوهر آخر وانعدامه يتحقق بانعدام واحد من اجزائه البسيطة ولكن قدعرفت ان انعدام البسيط كوجوده دفعي لاتدريجی فانتقال الجوهر المركب من نوع الی نوع آخر دفعي لاتدريجی فلاحركة فی الجوهر

قول الشارح : اذالمتحرك باق الخ ـ قدمر هذا الاستدلال فی المسألة السادسة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قوله : لان الانتقال من التبرد الخ ـ توضيحه ان معنی الحركة فی المقولة هوانتقال الجسم من فرد من تلك المقولة الی فرد آخر منها والتسخن هو توجه الجسم نحو السخونة والتبرد هو توجه الجسم نحو البرودة ، فالتبرد ان لم يكمل فالجسم بعد متوجه الی البرودة فلامعنی لانتقاله الی التسخن لان ذالك يستلزم ان يكون الجسم متوجها الی السخونة والبرودة معا و هو محال و ان كمل التبرد فلامعنی ايضا لذالك بل الانتقال انما هو من البرودة الی التسخن لان بعد كمال التبرد قد انقطع التبرد وحصل البرودة التی هی اثر الفاعل فلوفرض انتقال للجسم فهوانما من البرودة لامن التبرد فالحركة فی الانفعال ای انتقال الجسم من فرد منه كالتبرد الی فرد آخر منه كالتسخن محال ، وكذا حال الفعل فی هذا المثال ای التسخين والتبريد .

قوله : التخلخل و التكاثف ـ يطلق التخلخل والتكاثف علی معان ثلاثة : الاول رقة القوام وغلظه وهما من مقولة الكيف المحسوس ، والثانی الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث يداخلها جسم غريب كما فی القطن المنفوش الذی يداخل الهواء اجزائه عند النفش والاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عن خلالها جسم غريب كما فی القطن الملفوف الذی يخرج

عن خلال اجزائه الهواء عند اللف و هذان ای الانتفاش و الاندماج یرجعان الی الحرکة فی الاین بحسب اجزاء الجسم المنفوش او الملفوف و الی الحرکة فی الوضع بحسب مجموع الجسم ، الثالث ما ذکره الشارح العلامة الذی یرجع الی الحرکة فی الکم .

قوله : اما الاول فالمراد به الخ ـ و بعبارة اخری التخلخل هو قبول المادة مقدارا و کمیة اکبر من کمیة اخری والتکاثف قبولها مقدارا و کمیة اصغر من کمیة اخری کالهواء فی داخل القارورة فان ذالك الهواء قبل المص متکاثف و بعد المص متخلخل .

قوله : بناءاً علی ان المقدار امر زائد الخ ـ یعنی امکان هذا المعنی من التخلخل والتکاثف مبنی علی ان یکون المقدار عرضا زائدا قائما بالجسم و یکون الجسم قابلا له بان یخلع مقدارا ویتلبس بمقدار آخر و ذالك انما یکون اذا کان الجسم مرکبا من الهیولی والصورة لان الهیولی قابل محض یتوارد علیه المقادیر المختلفة لانه لایقتضی بنفسه مقدارا معینا و یقبل کل مقدار یرد علیه بخلاف ما اذا کان الجسم بسیطا فانه یختص حینئذ کل جسم بمقدار لاینتقل عنه الی مقدار آخر فزیادة الجسم او نقصانه انما یکون حینئذ بزیادة اجزاء جسمانیة او نقصان اجزاء جسمانیة ، وقد مر بیان هذا الاختلاف فی المسألة السابعة من الفصل الاول ، الا ان المصنف لم یلتفت الی هذا البناء اذ هو لیس قائلا بترکب الجسم من الهیولی والصورة واشار الی امکان هذا المعنی من التخلخل والتکاثف بوقوعه کما فی القارورة المکبوبة والانیة المتصدعة .

قوله : ان القارورة اذا کبت علی الماء الخ ـ ای ان القارورة بشرط ان یکون رأسها ضیقا جدا اذا مصت مصا شدیدا بحیث یخرج منه بعض الهواء الذی فیه وشد راسها بالاصبع لئلا یدخل فیها هواء آخر من الخارج و کبت علی الماء دخل فیها الماء بخلاف ما اذا لم تمص فان الماء لایدخلها ، وحینئذ فنقول دخول الماء لایتصور الا بوجهین : احدهما ان القارورة اذا مصت وخرج منها الهواء بقی مکان الهواء الخارج

خاليا فدخل فيها الماء عند الكب وهذا محال لاستحالة الخلا ، والثانى ان الهوا الباقى فيها بعد المص قبل مقدارا غير طبيعى اكثر من مقداره الاول الطبيعى بالتخلخل فاذا كبت القارورة على الماء عاد الى مقداره الاول شيئا فشيئا بالتكاثف الذى يحصل من برودة الماء فدخلها الماء .

اقول : فيه نظر اذليس هذا سردخول الماء فى سورة المص وعدم دخوله فى صورة عدم المص اذلو كان دخول الماء بسبب تكاثف الهواء الباقى وعوده الى مقداره الاول امكن ان يدخل الماء بتكاثف الهواء من دون المص اذ كما امكن تكاثف الهواء الباقى ببرودة الماء امكن تكاثف مجموع الهواء ببرودته من دون ان اخرج بعضه بالمص .

قوله : مع ان الخلا والملا الخ - اى مع ان امتناع الخلا و امكان الملا يأتيان بالسوية فى صورة المص وصورة عدم المص ، ولايخفى انه لااحتياج الى هذه الجملة فى بيان المطلب .

قوله : وليس ذالك بمداخلة اجزاء النار الخ - ولالخروج اجزاء الماء من الانية فبقى ان يكون لزيادة مقدار ماهو فيها من الماء .

قوله : وعندى فى هذين الوجهين نظر - يمكن ان يكون نظره فى الوجه الاول ما مر آنفا ، وفى الوجه الثانى ان تصدع الانية يحتمل ان يكون مستندا الى تأثير النار .

قوله : وتلك الزيادة ليست مطلقا الخ - اى الزيادة الصادق عليها النمو ليست مطلق الزيادة بل الزيادة بهذا النحو الخاص ، وقدمر هذا فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الرابع .

قوله : احدثت المنافذ فى الاصل - اى فى الاجزاء الاصلية من البدن .

قوله : ابى نصر الفارابى - قال القفطى فى اخبار العلماء : محمد بن محمد بن طرخان ابو نصر الفارابى الفيلسوف من الفاراب احدى مدن الترك فى ماوراء النهر فيلسوف المسلمين غير مدافع دخل العراق واستوطن بغداد وقرء بها العلم الحكمى

علی یوحنا بن جیلاد المتوفی بمدینة السلام فی ایام المقتدر واستفاد منه وبرز فی ذالك علی اقرانه واربی علیهم فی التحقیق وشرح الكتب المنطقیة واظهر غامضها و كشف سرها وقرب متناولها وجمع ما یحتاج الیه منها فی كتب صحیحة العبارة لطیفة الاشارة منبهة علی ما اغفله الكندی وغیره من صناعة التحلیل وانحاء التعلیم واوضح القول فیها عن طرق المنطق الخمسة وافاد الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها و كیف یصرف صورة القیاس فی كل مادة منها فجائت كتبه فی ذالك الغایة الكافیة والنهایة الفاضلة ثم له بعد هذا كتاب شریف فی احصاء العلوم والتعریف باغراضها لم یسبق الیه ولاذهب احد مذهبه فیه ولایستغنی طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقدیم النظر فیه وله كتاب فی اغراض افلاطون و ارسطوطالیس یشهد له البراعة فی صناعة الفلسفة والتحقیق بفنون الحكمة وهو اكبر عون علی تعلم طریق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فیه علی اسرار العلوم وثمارها علماً علماً وبین كیف التدرج من بعضها الی بعض شیء شیء ثم بدء بفلسفة افلاطون یعرف بغرضه منها و سمی توالیفه فیها ثم اتبع ذالك بفلسفة ارسطوطالیس فقدم لها مقدمة جلیلة عرف منها بتدرجه الی فلسفته ثم بدء بوصف اغراضه فی توالیفه المنطقیة و الطبیعیة كتابا كتابا حتی انتهی به القول فی النسخة الموجودة الی اول العلم الالاهی والاستدلال بالعلم الطبیعی علیه فلا اعلم كتابا اجدی علی طلب الفلسفة منه فانه یعرف بالمعانی المشتركة لجمیع العلوم والمعانی المختصة بعلم علم منها ولاسبیل الی فهم معانی قاطیغوریاس و كیف هی الاوائل الموضوعة لجمیع العلوم الامنه ثم له بعد هذا فی العلم الالاهی والعلم المدنی كتابان لانظیر لهما احدهما المعروف بالسیاسة المدنیة والاخر المعروف بالسیرة الفاضلة عرف فیهما بجمل عظیمة من العلم الالاهی علی مذهب ارسطوطالیس فی المبادی الستة الروحانیة و كیف یوجد عنها الجواهر الجسمانیة علی ماهی علیه من النظام واتصال الحكمة وعرف فیهما بمراتب الانسان وقواه النفسانیة وفرق بین الوحی والفلسفة ووصف اصناف المدن الفاضلة واحتیاج المدنیة الی السیر الملكیة والنوامیس النبویة ، وكان ابو نصر الفارابی معاصر الابی بشر

متى بن يونس الا انه كان دونه في السن وفوقه في العلم وعلى كتب متى بن يونس في علم المنطق تعويل العلماء ببغداد و غيرها من امصار المسلمين بالمشرق لقرب مأخذها و كثرة شرحها وكانت وفاة ابي بشر ببغداد في خلافة الراضي ، وقدم ابو نصر الفارابي على سيف الدولة ابي الحسن علي بن ابي الهيجاء عبدالله بن حمدان الى حلب واقام في كنفه مدة بزي اهل التصوف وقدمه سيف الدولة و اكرمه و عرف موضعه من العلم ومنزلته من الفهم و رحل في صحبته الى دمشق فادركه اجله بها في سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة ، ثم ذكر اسماء مصنفاته وهي تسعة وستون مصنفا .

قول المصنف: ويعرض لها وحدة باعتبار الخ — هذا اشارة من المصنف الى مناط كون الحركة واحدة وحدة شخصية ، ومناطه وحدة جميع متعلقات الحركة وحدة شخصية الا المحرك فان تعدده لاينافي وحدة الحركة شخصا سواء كان تعدده بحسب العرض ام بحسب الطول ، اما بحسب العرض فكما ان عشرة رجال ينقلون حجرا اويديرون دولابا او تسخن النار والشمس معا ماءاً اوتنمو شجرة بنفوذ الاجزاء الارضية والمائية معا فيها ، واما بحسب الطول فكما يفرض كل محرك في هذه الامثلة عقيب الاخر بحيث يقع الفعل من اللاحق بدون انقطاع فعل السابق، وحيث ان التحريكات متصلة فالحركات متصلة فهي واحدة . و اما لزوم وحدة كل من الخمسة الباقية في وحدة الحركة فلما ذكره الشارح رحمه الله .

قول الشارح: الثاني وحدة الزمان الخ — اى وحدة الزمان كوحدة الموضوع لابد منها في وحدة الحركة اذلو كانت الحركة الواحدة في زمانين لزم اعادة الحركة المعدومة بانقضاء الزمان الاول في الزمان الثاني واعادة المعدوم ممتنعة لمامر في المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول

قوله : الثالث وحدة المقولة الخ — حاصل كلامه ان وحدة الموضوع والزمان لاتكفي في وحدة الحركة بل لابد فيها من وحدة المقولة التي فيها الحركة لان الجسم الواحد في الزمان الواحد يمكن ان يتحرك بحركتين مختلفتين بحسب المقولة ، واما اصل المطلب وهو امتناع كون الحركتين المختلفتين بحسب المقولة

واحدة بحسب الشخص فظاهر لايحتاج الى الاستدلال .

قوله : واذا اتحدت الاشياء الثلاثة الخ - يعنى ان مناط وحدة الحركة شخصا هو وحدة كل من الستة التى تتعلق بها الحركة الا المحرك ، و لكن وحدة هذه الثلاثة تستلزم وحدة المبدء ووحدة المنتهى فلذا اكتفى المصنف بذكر هذه الثلاثة

قوله : لكن كل واحد منهما غير كاف الخ - توضيحه ان وحدة هذه الثلاثة لاتستلزم وحدة المبدء ووحدة المنتهى جميعا بل تستلزم وحدة احدهما اذ يمكن ان يكون الجسم الواحد فى الزمان الواحد يتحرك فى المقولة الواحدة مع وحدة المبدء وتعدد المنتهى اووحدة المنتهى وتعدد المبدء كما اذا تحرك الجسم من مركز الارض مثلا الى نقطة من سطحها ومن تلك النقطة الى نقطة اخرى من سطحها من دون توقف على النقطة الاولى ففى هذا المثال يكون المتحرك واحدا والزمان واحدا والمقولة واحدة مع انا لوجعلنا مركز الارض فقط مبدءاً فالمنتهى متعدد اوجعلنا النقطة الثانية فقط منتهى فالمبدء متعدد فوحدة تلك الامور الثلاثة لاتستلزم وحدة المبدء ووحدة المنتهى جميعا مع ان وحدة كل منهما من دون وحدة الاخر غير كافية فى وحدة الحركة كما فى ذالك المثال فان تلك الحركة ليست واحدة بل هى اثنتان احداهما من مركز الارض الى النقطة الاولى والثانية من النقطة الاولى الى النقطة الثانية اذ لايمكن الحركة الواحدة الى جهتين مختلفتين ، مع ان النقطة الاولى مبدء باعتبار الحركة الثانية و منتهى باعتبار الحركة الاولى فوحدة تلك الثلاثة لاتستلزم وحدة المبدء ولاوحدة المنتهى .

اقول : ان زمان الحركتين ليس واحدا فى هذا المثال اذ لابد من تخلل زمان بينهما يكون الجسم فى ذالك الزمان ساكنا اذ انقطاع حركة انما يكون فى آن وشروع حركة اخرى انما يكون فى آن ولولم يكن بين الانين زمان فاصل لزم تتالى الانين وهو محال لاستحالة تركب الزمان من الانات لما مر فى استحالة تركب الجسم والمسافة والحركة والزمان من الاجزاء التى لاتتجزى فى المسألة السادسة من الفصل الاول ، ويأتى زيادة توضيح لهذا المطلب قريبا ذيل قول المصنف : ولااتصال

لذوات الزوايا الخ .

قول المصنف : واختلاف المتقابلين الخ ـ اشارة إلى مناط اختلاف الحركات نوعا واتحادها نوعا ، فمناط الاختلاف نوعا هو اختلاف واحد من هذه الثلاثة بمعنى ان الحركتين اذا تخالفتا فى المبدء او فى المنتهى اوفى المقولة تخالفتا بحسب النوع والحقيقة سواء توافقتا فى سائر الامور الخمسة املا ، واما اذا توافقتا فى هذه الثلاثة جميعا توافقتا بحسب النوع والحقيقة سواء توافقتا فى الثلاثة الاخر ام لا

قول الشارح : و ايضا الصاعدة ضد الهابطة ـ اى الحركة من السفل الى العلو مخالفة بحسب الحقيقة للحركة من العلو الى السفل لاختلاف مبدئهما و منتهاهما ، وهما وان كانا متضادين ولكن تعبير التضاد هنا غير مناسب لان البحث من حيث اختلاف النوع والحقيقة .

قول المصنف : وتضاد الاولين التضاد ـ اى تضاد المبدء والمنتهى مقتض للتضاد بين الحركات ، وتضاد المبدء والمنتهى فى الحركة الكيفية يكون بالذات كما فى الحركة من السواد الى البياض وبالعكس و من الحرارة الى البرودة و بالعكس بخلاف الحركة فى المقولات الثلاث الباقية فان الحركة الكمية حركة من مقدار الى مقدار اكبر منه اواصغر والحركة الوضعية حركة من وضع الى وضع والحركة الاينية حركة من مكان الى مكان ومعلوم انه ليس بين المقدارين و الوضعين والمكانين تضاد بالذات لفقدان شرائط التضاد فيها ، ولكن يتضاد المقداران لعارض الكبر والصغر والوضعان لعارض التقدم و التأخر والمكانان لعارض القرب والبعد من مركز العالم اومحيطه .

قول الشارح : وهى الداخلة تحت جنس واحد ـ لان المقولات لاتضاد بينها اذ تجتمع فى موضوع واحد وكذا الحركة فى المقولات فالتضاد انما هو بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد كما بين فى آخر المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى من المقصد الاول .

قوله : فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك الخ ـ لان المتحرك جسم ولاتضاد

بين الاجسام بالذات الا باعتبار العارض كالحجر والنارفانهما متضادان باعتبار البرودة والحرارة ، وعلى اى حال فلا تلازم اصلا بين تضاد المتحركين و تضاد الحركتين اذيمكن ان يتضاد المتحركان مع تماثل الحركتين لامكان صعود الحجر قسرا و صعود النارطبعافان الحركتين متماثلتان وان يتضادالحركتان مع تماثل المتحركين لامكان صعود حجر قسرا وهبوط حجر آخر طبعا فان الحركتين متضادتان ، بل مع وحدة المتحرك شخصا كما ان يصعد حجر قسرا ويهبط هو بعينه طبعا .

قوله : ولا تضاد المحرك الخ - اى لا يستلزم تضاد الحركتين تضاد المحركين كرجلين يصعد احدهما عن السلم و يهبط الاخر عنه فان الحركتين متضادتان والمحرك فيهما الارادة ، ولا تضاد المحركين يستلزم تضاد الحركتين كما يصعد نار بالطبع وحجر بالقسر .

قوله : ولا الزمان لعدم تضاده - يعنى لا يمكن التضاد بين الزمانين حتى يقتضى التضاد بين الحركتين .

قوله : ولا مافيه لاتحاد المسافة فيهما - اى و لا تضاد المقولتين يقتضى تضاد الحركتين لان المقولات لا تضاد بينها اصلا ، ولانه يمكن ان يكون المسافة التى يتحرك فيها الحجر فى الصعود والهبوط واحدة فالحركتان متضادتان والمسافة التى هى ما فيه الحركة ليست متعددة حتى يتصور فيها التضاد .

قوله : ولا يمكن التضاد بالاستقامة الخ - اى لا يمكن ان يقع التضاد بين الحركة الاينية المستقيمة والحركة الاينية المستديرة اذا كان المبدء فيهما واحدا والمنتهى فيهما واحدا بسبب وصف الاستقامة والاستدارة لان الوصفين غير متضادين، وقدمر ما يناسب ذالك فى المسألة السابعة والعشرين من مبحث الكيف .

قول المصنف : ولا مدخل للمتقابلين الخ - قدعلمت فى المسألة الرابعة من الفصل الاول ان المنقسم بالذات هو الكم وغيره ينقسم بسبب حلوله فى الكم اوفيما يحل فيه الكم اوحلول الكم فيه ، والحركة ليست كما بالذات فلا بد ان انقسمت ان يكون انقسامها بسبب الغير الذى تتعلق الحركة به ولكن المتقابلين والفاعل

لادخل لها فى انقسام الحركة اذلاهى تنطبق على واحد منها ولاواحد منها ينطبق عليها : فانقسامها انما يكون بسبب الزمان العارض المنطبق عليها اوالمقولة التى هى فيها و تنطبق عليها سواء كانت مسافة او غيرها او المتحرك الذى هو موضوع لها فتأمل .

قول الشارح : الاول ان هذه الكيفية الخ ـ حاصل هذا الاستدلال هو ان هذه الكيفية تقبل الشدة والضعف بالقياس الى غيرها ولاشيء من الفصول بقابل لهما فلاشيء من هذه الكيفية بفصل لشيء فلاتختلف ماهية الحركة بهما اذاختلاف الماهية انما هو بالفصول .

قوله : الثانى انانقسم الجنس الخ ـ توضيحه ان الحركة الصاعدة نوع والحركة الهابطة نوع آخر لما مرقريبا فالصعود والهبوط فصلان تنقسم الحركة بهما الى نوعين وتختلف ماهيتها بهما فاذن لايمكن ان يكون السرعة والبطؤ فصلين تختلف ماهية الحركة بهما الى نوعين لان فصل الشيء لايمكن ان يكون ازيد من واحد فى مرتبة واحدة

قوله : وهاتان قسمتان الخ ـ الشيء اما ان ينقسم انقسامات عرضا كما يقال : الجسم اما سماوى واما عنصرى وهو اما متحرك واما ساكن و هو اما بسيط و اما مركب ويقال لها الانقسامات غير المترتبة ، واما طولا كما يقال : الجسم اما نام واما غير نام والنامى اما متحرك بالارادة اوغير متحرك بالارادة والمتحرك بالارادة اما ناطق او غير ناطق و يقال لها الانقسامات المترتبة ، و فى القسم الاول تعرض الانقسامات جميعا على ذالك الشيء اولا من دون ترتيب بينها ، و فى القسم الثانى لاتعرض القسمة اللاحقة عليه الا بواسطة القسمة السابقة ، وحاصل المراد ان الانقسامات فى القسم الاول لايمكن ان تكون بالفصول الا واحدا منها ، وفى القسم الثانى يمكن ان يكون جميعها بالفصول .

قوله : وقد تبين ان الجنس الخ ـ فى المسألة الرابعة من الفصل الثانى من المقصد الاول .

قول المصنف : الممانعة الخارجية او الداخلية ـ قد مر بيانهما فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف .

قول الشارح : لماتقدم فى الخ ـ فى المسألة السادسة من الفصل الاول ذيل قول المصنف : ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه الخ .

قول المصنف : ولا اتصال لذوات الزوايا ـ اى و لااتصال للحركات ذوات الزوايا فان المتحرك اذاكان سائرا على خط متوجها الى جهة ثم توجه الى جهة اخرى بحيث وقع على خط آخر و حصل بين الخطين زاوية حدث له سكون زمانا ما فى ملتقى الخطين فينفصل الحركة على الخط الثانى عن الحركة على الخط الاول بتخلل ذالك السكون و يصير المتحرك متحركا بحركتين مختلفتين من حيث الجهة .

قوله : والانعطاف ـ اى ولااتصال للحركات ذوات الانعطاف ، والانعطاف فى اللغة توجه الشيء من جهة الى جهة اخرى ، والمراد به هنا هو رجوع المتحرك من منتهى الحركة الى مبدئها بحيث وقع فى الرجوع على الخط الذى كان واقعا عليه فى الذهاب بعينه ، فلاتحدث حينئذ زاوية فله سكون فى المنتهى ثم حركة متوجها الى المبدء ،

قول الشارح : يريد ان كل حركتين مستقيمتين الخ ـ المراد بالحركة المستقيمة ما فى قبال الحركة الدورية سواء كان المتحرك على خط مستقيم اوعلى خط منحن ثم وقع على خط مستقيم اوعلى خط منحن بحيث تحدث زاوية بينهما .

قوله : على غير الاستقامة ـ اى بحيث لاتكون الحركة الثانية مستقيمة من المنتهى الى المبدء كما فى صورة الانعطاف بل من المنتهى الى جهة اخرى .

قوله : لان لكل حركة علة تقتضى الخ ـ توضيح هذا الاستدلال ان وصول الجسم بمنتهى الحركة كوصوله بكل حد من الحدود الوسطية فى اثناء المسافة انما هو فى آن لافى زمان اذلو كان فى زمان لم يكن مافرضناه منتهى بمنتهى اذ بقى بعد من المسافة شيء ولهذا الوصول علة هى ميل الجسم الذى هو علة لوصول الجسم

بکل حد من الحدود الوسطیة ولولا هذا المیل لم‌یکن وصول فلم‌یکن الحرکة الی المنتهی ، ثم ان المفروض ان للجسم مفارقة عن ذالك المنتهی ضرورة توجهه الی جهة اخری لتحقق الحرکة الثانیة ولهذه المفارقة ایضا علة هی میل‌الجسم‌الی تلك الجهة الاخری اذلولا هذا المیل لماتحققت الحرکة الی تلك الجهة و هذه المفارقة وکذا علتها انما تقع فی‌آن ایضا اذ لوکانت فی‌زمان لکان الجسم متحرکا لامفارقا لان المرادبالمفارقة هواول المفارقة لاالمفارقة التدریجیة المتصفةبالقرب والبعد عن مبدئها التی لاتحصل الا بالحرکة ، فللجسم عند المنتهی فی مفروض الکلام میلان : میل الوصول به ومیل المفارقة عنه ویستحیل‌اجتماع المیلین‌فی‌آن واحد لتضادهما فهما فی‌آنین ویستحیل تتالی الانین فلابد ان‌یکون بینهما زمان یکون الجسم فی‌ذالك الزمان ساکنا اذلوکان متحرکا فاما ان‌یکون قبل الوصول واما ان یکون بعد المفارقة وهذا خلف اذالمفروض انه فی المنتهی ، فالجسم بین الحرکتین ساکن زمانا والحرکتان منفصلتان لااتصال بینهما ، واما استحالة تتالی الانین فلان الان نهایة الزمان ولاوجود للنهایتین الا بالفصل بینهما اذ لولا الفصل لایعقل النهایة الافرضا ولایفرض الا واحدا مشترکا .

واعترض علی هذا الاستدلال بانه لایستحیل اجتماع المیلین فی آن واحد کما ان الجسم یصل بکل‌حد من‌الحدود الوسطیة ویفارق عنه‌فی‌آن واحد اذلوکان وصوله ومفارقته فی آنین لزم سکونه فی الحد لما ذکرتم وهو محال لاستحالة تخلل السکنات فی اثناء الحرکة ، والجواب ان الفرق بینهما موجود وهوان‌میل الوصول بالحد لیس غیر میل المفارقة عنه لان المیل الی جهة واحدة فان الجسم یمیل الی الحد وعن الحد لمیله الی‌تلك الجهة فالمیل کالحرکة واحد له الی کل حد من الحدود نسبة واحدة فلیس‌له بالنسبة الی کل حد میلان حتی یقعافی‌آنین بخلاف ما نحن فیه فان میل الجسم الی المنتهی الی جهة ومیله عن المنتهی‌الی‌جهة اخری‌هما متضادان‌لایجتمعان‌فی‌آن واحدفتدبرفان للاقوام فی‌هذا المطلب کلمات ومشاجرات .

قول المصنف : والسكون حفظ النسب ـ السكون كالحركة يقع في المقولات الاربع ، واختلف في السكون الايني ماهو ؟ .

لاشبهة في ان للجسم اذالم يتحرك ثلاثة امور متلازمة : الاول كونه واستقراره في مكان غير متبدل عليه ، الثاني حفظ نسبه مع الاجسام الثابتة على حالها ، الثالث عدم الحركة عنه مع شأنيته لها ، واطلاق السكون على كل من هذه المفاهيم صحيح لاجدوى للنزاع فيها .

ولايخفى ان نظير المعنى الاول والثالث يأتى في السكون الوضعي والكيفى والكمى بان يقال مثلا : السكون الكيفى كون الجسم و استقراره في كيف غير متبدل عليه ، اوعدم الحركة عنه كيفا مع شأنيته لها ، وكذا في الكم والوضع ، والمصنف حيث ذهب الى المعنى الثاني قال : وفي غير الاين حفظ النوع اذ لايأتى المعنى الثاني في غير السكون الايني اذنسب الجسم مع سائر الاجسام انما تعتبر بحسب المكان .

ان قلت : وبحسب الوضع ايضا، قلت : لااذالمراد بهذه النسب هو نسب القرب والبعد فاذا كان الجسم محفوظا باقيا على ابعاد ثابتة معينة مع سائر الأجسام الثابتة فهو ساكن ايناً والا فهو متحرك ايناً سواء تغير وضعه في مكانه املا .

ثم ان عدم الحركة في غير هذه المقولات عدم مطلق اذ ليس فيه شأنية الحركة .

قول الشارح : حصول الجسم في حيز الخ ـ هذا عبارة اخرى عن المعنى الاول .

قول المصنف : يقابل الحركتين ـ اختلف في ان مايقابل الحركة الاينية هو السكون في المبدء اوالمنتهى او كلاهما ، فاذا قيل بالاول فالحركة السابقة على هذا المبدء التي كانت اليه لاتقابل هذا السكون لانه سكون في المنتهى بالنسبة اليه بل التي تقابله هي الحركة التي كانت منه ، واذا قيل بالثاني فالحركة اللاحقة بهذا المنتهى التي كانت منه لاتقابل هذا السكون لانه سكون في المبدء بالنسبة اليه بل التي تقابله هي الحركة التي كانت اليه ، واذا قيل بالثالث فالحركتان ايما

الی المبدء وما من المبدء وكذا ما الی المنتهی وما من المنتهی تقابلان السكون، وحاصل القول الثالث ان الجسم اذا كان ساكنا فی مكان فحركته الی هذا المكان وحركته من هذا المكان كلاهما يقابلهما السكون وهذا هومراد المصنف

قول الشارح : من ان المقابل للحركة الخ - اشارة الی القول الاول .

قوله : اوان السكون مقابل للحركة الخ - اشارة الی القول الثالث .

قوله : والا لكان المتحرك الی جهة الخ - حاصله انه لاواسطة بين الحركة والسكون فاذا لم تكن الحركة الی المبدء مقابلة للسكون فيه كما هو لازم القول الاول لم يكن المتحرك اليه متحركا لانه لم يكن متصفا بمقابل السكون .

قوله : الثانی ان السكون ضد الخ - هذا الوجه غير محتمل فی كلام المصنف لان البحث فی السكون الاينی

قوله : انما يتم ببقاء الجسم فی مكان علی وضعه - قدعلمت ان المراد بهذه النسب هو نسب الجسم مع سائر الاجسام الثابتة بحسب القرب والبعد وهذه النسب محفوظة سواء تحرك الجسم وضعا ام لم يتحرك .

قوله : وجب ان يكون السكون مقابلا الخ - هذا خطاء لان السكون فی المكان سكون اينی يقابل الحركة الاينية ، ومايقابل الحركة الوضعية المستديرة هو السكون الوضعی

قول المصنف : وفی غير الاين حفظ النوع - هذا صحيح فی الحركة الكيفية لان كل مرتبة من مراتب الكيفيات القابلة للشدة والضعف حقيقة ونوع غير مرتبة اخری منها كما ذكرنا فی المسألة الرابعة من مبحث الكم و المسألة السادسة من مبحث الكيف فاذا كان الجسم ساكنا فی الكيف فانما هو ساكن فی فرد هو نوع مغاير لفرد آخر منه نوعا ، واما فی الكم والوضع فليس كذالك لان سكون الجسم فی كل منهما انما هو استقراره فی فرد منهما ، فالحق ان يقال . و فی غير الاين حفظ الفرد ، ولذالك قال الشارح القوشجی : واعترض عليه بان الحركة فی المقولات الثلاث قدتكون من صنف الی صنف اومن فرد الی فرد فيكون النوع هنا محفوظا

ولاسکون فالصواب ان یقال السکون هو الاستقرار زمانا ما فیما یقع فیه الحرکة انتهی ، وسکت صاحب الشوارق عن الجواب ، ولکن عرفت انه فی مقولة الکیف صحیح .

قول الشارح : ولا تعلق له بما منه وما الیه - ای لیس للسکون مبدء ومنتهی بل انما هما للحرکة .

قول المصنف : ومن الکون طبیعی وقسری وارادی - اعلم ان القوة التی هی مبدء للحرکة هی القوة الطبیعیة اوالقوة الارادیة ، واما القوة القسریة فهی تابعة لاحداهما کما ان انسانا رمی حجرا اوحجرا وقع علی حجر فحرکه فان القوة القسریة حدثت فی الاول من الارادة و فی الثانی من الطبیعة ، و کما هی تابعة لاحداهما انما تحدث فی محل احداهما فیقع بینهما التدافع والتمانع حتی تنتفی القوة القسریة ، اما حدوثها فی محل القوة الطبیعیة فکالمثالین المذکورین و اما حدوثها فی محل القوة الارادیة فکما ان انسانا دفع انسانا الی جهة او حجرا وقع علی انسان فدفعه الی جهة ، ثم ان حدوثها فی محل القوة الارادیة انما هو اذا کان ذوالقوة الارادیة متعلقا بالمادة حتی یکون القسر بالنسبة الی المادة لان المفارق ذاتا لکونه شاعرا عاقلا یقبل مایرد الیه بالاختیار لوکان فیه قبول و استعداد له و لانه لایقع فیه الحرکة حتی یکون بالقسر اولابالقسر فالقسر انما هو بالنسبة الی موضوع الحرکة وهو لایکون الا الجسم فالجسم له حرکتان طبیعیة وقسریة ، واما الحرکة الارادیة فهی انما باعتبار القوة المحرکة لاباعتبار نفس الحرکة فان حرکة بدن الحیوان بارادته قسریة للبدن من حیث هو بدن وجسم ای موضوع للحرکة کما ان سقوط الحیوان من شاهق حرکة طبیعیة لبدنه ، والحاصل ان القوة المحرکة اما طبیعیة واما ارادیة ، واما القسریة فهی تابعة لاحداهما تحدث فی الجسم بسبب الارادة اوالطبیعة ، واما الحرکة فباعتبار محلها اما طبیعیة واما قسریة ، واما الارادیة فهی باعتبار المحرك ، واما المیل الذی هو مبدء قریب للحرکة فکالحرکة وقد مضی بحثه فی المسألة الخامسة من مبحث الکیف ، واما السکون فقسه علی الحرکة فی

ذالك كله ، ومراد المصنف بالكون ههنا جنس تلك الاربعة المذكورة فى صدر مبحث الاين ، وانما خصه الشارح كغيره بالحركة والسكون لان الاجتماع والافتراق يرجعان اليهما ، ومعنى الكلام ان الكون اما مستند الى الطبيعة اوالى الارادة اوالى القوة القسرية المستندة الى احداهما .

قول الشارح : مستفادة من الخارج ـ اشارة الى استناد القوة القسرية الى احدى القوتين .

قول المصنف : عند مقارنة امر غير طبيعى ـ اى مقارنة الطبيعة لامر غير طبيعى ، وذالك الامر فى الحركة الاينية هو خروج الجسم عن مكانه الطبيعى ، وفى الكيفية خروجه عن كيفه الطبيعى ، وفى الكمية خروجه عن مقداره الطبيعى ، وفى الوضعية خروجه عن وضعه الطبيعى ، وفى الثلاثة الاولى يرجع الجسم الى مكانه الطبيعى وكيفه الطبيعى ومقداره الطبيعى بالحركة الاينية والكيفية والكمية كما مثل به الشارح ، و اما الخارج عن وضعه الطبيعى فيرجع اليه بالحركة الاينية لاالوضعية فلذا ترك الشارح مثاله .

قول الشارح : يفتقر فى الرداليه الى الانتقال ـ اى يفتقر الجسم فى رجوعه الى الامر الطبيعى الذى هو حصوله فى مكانه الطبيعى اووضعه الطبيعى او كمه الطبيعى او كيفه الطبيعى الى الحركة .

قول المصنف : لترد الجسم اليه فيقف ـ اى انما يحصل الحركة الطبيعية عند تلك المقارنة لتردّ الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعى فيقف الجسم عند حصول الغاية التى هى ذالك الامر الطبيعى الذى عبر عنه الشارح بالحالة الطبيعية .

قول الشارح : قيل لعدم الاختصاص الخ ـ اى قيل ليست غاية الحركة الطبيعية الهرب عن الحالة غير الطبيعية لان الحالة غير الطبيعية متعددة كثيرة ولااختصاص للهرب عن بعضها دون بعض للترجيح بلامرجح ، وهذا التعليل ممنوع اذالمهروب عنه جميع الطرق غير الطبيعية فيختص الهارب بان يتحرك فى الطريق الطبيعى ، فالحق ان الغاية بالذات هى حصول الحالة الطبيعية والهرب عن الحالات

غير الطبيعية غاية بالعرض .

قوله: تطلب بالحركة عين ماهربت عنه ـ وتهرب بالحركة عن عين ما طلبته فلايكون الحركة الدورية طبيعية فهى اما ارادية كحركة الافلاك عند الفلاسفة اوقسرية كحركة الدولاب ، واسناد الطلب والهرب الى الحركة تجوزفان الطالب والهارب هوالمتحرك .

قوله : فلايقال ان الطبيعة في منتصف الخ ـ اى فلايقال ان المتحرك بالحركة المستقيمة ايضا يطلب مايهرب عنه ويهرب عمايطلبه لانه يطلب كل حد من الحدود الوسطية فى المسافة ويهرب عنه فهى ايضا لاتكون طبيعية ، لاناقلنا ان علة الحركة الى نقطة غير علة الحركة عن تلك النقطة وبعبارة اخرى ان علة الطلب لحد غير علة الهرب عنه فالطبيعة من حيث هى هى لاتطلب ذالك الحد ولاتهرب عنه بل هى من حيث هى هى تطلب الوصول بمكانها الطبيعى ولاتهرب عنه ، بخلاف الحركة الدورية فان فيها علة الطلب لنقطة عين علة الهرب عنها فلاتطلب نقطة فى دور واحد الا وتهرب عنها فلوكانت طبيعية لطلبت نقطة لم تهرب عنها

قول المصف : وقسريها مستند الى قوة الخ ـ اعلم ان القوة القسرية المحركة بالمباشرة وان كانت مستفادة من الخارج لكنها ليست امرا خارجا مفارقا عن المقسور بل تحدث فيه من الخارج والا لم تقع الحركة فيما لم يكن المفيد للقوة ملازما للمتحرك ، ولاشبهة فى ان المقسور يضعف قوته شيئا فشيئا حتى تنتفى و تستقر الطبيعة على حالها ، ولاشبهة فى ان فى المقسور كالمتحرك بالطبع والارادة ميلا يحس به الانسان اذا عارضه بشيء من بدنه ، ولكن الشبهة فى ان تلك القوة المحركة للمقسور بالمباشرة هل هى عين هذا الميل ام غيره فظاهر المصنف الاول و صريح الشارح الثانى ، والحق مع المصنف لان البديهة تشهد بان القاسر لايحدث فى المقسور قوتين بل بقوته يحدث فيه ميلا يتحرك به المقسور ، فقوة القاسر بمنزلة الطبيعة تحدث ميلا فى المقسور فيتحرك الا انها خارجة عن المتحرك والطبيعة داخلة فيه ، ومراد المصنف بالقوة المستفادة هو الميل لاشيء آخر ، كما هو صريح كلام الشيخ

ابن سيناء على مانقل عنه صاحب الشوارق حيث قال : لكنا اذا حققنا الامر وجدنا اصح المذاهب مذهب من يرى ان المتحرك يستفيد ميلا من المحرك والميل هو مايحس بالحس اذاحوول ان يسكن الطبيعي بالقسراوالقسرى بالقسر الاخرفيحس هناك من القوة على المدافعة التى تقبل شدة ونقصانا فمرة تكون اشدومرة تكون انقص مالايشك فى وجوده فى الجسم وان كان الجسم ساكنا بما قسرانتهى .

قول الشارح : امان تكون مع ملازمة المحرك ــ للمتحرك كالجالس فى السفينة ، والحجر الذى يجره انسان بحبل ، والطفل الذى يحمله انسان ، والثقل الذى يحمله حمال ، ولاقسر حقيقة فى هذا القسم لان القاسر لايحدث فى المقسور قوة قسرية مستقلة ، بل المقسور يصير جزءاً من القاسر يتحرك بحركته تبعا وبالعرض

قوله : قابلة للضعف بسبب الامور الخ ــ اى تلك القوة فى المقسور تضعف شيئا فشيئا بسبب المعاوق الخارجى و الطبيعة التى هى معاوقة من الداخل معا ، وقدمضى بيان هذا المطلب فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف ذيل قوله : ان المتحرك اذاكان خاليا عن المعاوقة .

قوله : وعندى هنا اشكال فان الواحد الخ ــ توضيح الاشكال ان القوة المستفادة التى كانت اول حدوثها قوية واحدة بالشخص والواحد بالشخص الذى كان قويا ينعدم عند عروض الضعف اذلولم ينعدم لزم ان يكون القوى ضعيفا وهو محال ولوانعدم لزم انعدام الحركة من اول الامر لانعدام علتها فلابد ان نلتزم بان ههنا شيئا يتجدد شخصا بعد شخص كل شخص اضعف مماقبله وهوالميل وله علة ثابتة الى نهاية الحركة هى تلك القوة المستفادة ، والجواب ان القوى ينعدم عندعروض الضعف من حيث وصف القوة لامن حيث ذاته لانه لاشيء من القوة والضعف بجزء ولالازم لشيء حتى يستلزم زواله زوال الكل اوالملزوم بل عرض يطرء ويزول ، مع ان تلك القوة المستفادة لوكانت باقية بحالها من اول الحركة الى آخرها فلاموجب لتضعف الميل شيئا فشيئا ، ولوقال : الموجب له مدافعة الطبيعة قلنا : فلتكن هى موجبة لتضعف تلك القوة من دون احتياج الى اثبات امر آخر مسمى بالميل .

قوله : ويتجدد الميول مالم يحصل الخ ـ اشارة الى سبب انتفاء تلك القوة المستفادة التى تحدث الميول المتجددة على مذهب الشارح ، اى يتجدد الميول شخصا بعد شخص مادام لم يحصل للهواء تلبد اى تراكم وتصلب اى غلظة وتكاثف يمنع ذالك التلبد والتصلب عن نفوذ الجسم وحركته فينتفى الميل فتنتفى تلك القوة بالكلية ، وفيه ان الجسم يخرق الهواء لانه يدفعه ليتراكم ، والسبب لضعف القوة اى الميل وانتفائها مدافعة الطبيعة لها ومغلوبيتها شيئافشيئا .

قول المصنف : وطبيعى السكون الخ ـ لم يتعرض لقسرى السكون لعدم البحث والخلاف فيه ، ولالارادى الحركةوالسكون اذ بحث الارادة فى مبحث الكيف وبحث الفعل الارادى ومباديه فى المسألة العاشرة ومابعدها فى الفصل الثالث من المقصد الاول يغنى عن البحث فيهما ههنا .

قوله :وتعرض البساطة و مقابلها ـ قدمر فى المسألة الخامسة من مبحث الكيف عند قول الشارح : واختلف ابوعلى وابوهاشم مايناسب هذا المطلب

قول الشارح : فى محل متحرك بالعرض ـ اى فى محل متحرك تكون حركته بالنسبة الى النملة بالعرض .

قوله : ان المعنى الذى جعل علة ـ هذا المعنى هو الكائنية فان قوما من المعتزلة عللوا الكون فى المكان بها

المسالة السادسة

(فى الخامس من الاعراض التسعة وهو المتى)

قول المصنف : الخامس المتى ـ ذكر فى سائر الشروح متى بلا الف ولام والصحيح مع الالف واللام كالاين فى جميع الشروح لانه لم يستعمل فى الكلام ههنا ظرفا ، بل اسم للمقولة .

قوله : وهو النسبة الى الزمان الخ ـ اعلم ان الحوادث الواقعة فى الزمان على ثلاثة اقسام : الاول مايحصل فى الان دون الزمان كحصول المتحرك فى كل حد

من الحدود المتوسطة بين المبدء والمنتهى ، الثانی مايحصل فی الزمان تدريجا بحيث لايمكن ان يبقى شیء منه فی امتداد الزمان كالحركة والتكلم ، الثالث مايحصل فی الزمان باقيا بحيث يمضی عليه زمان وهو باق بذاته ككثير من الاشياء .

قول الشارح : ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين ـ ای يحصل لها اجزاء متصفة بالتقدم والتأخر باعتبار المسافة وباعتبار الزمان .

قول المصنف : وبالعرض لمعروضها ـ ای لمعروض المتغيرات .

قول الشارح : قد بينا فيما تقدم ـ فی المسألة السادسة من الفصل الثالث

المسألة السابعة
(فی السادس من الاعراض التسعة وهو الوضع)

قول الشارح : دون الوحدة ـ فانها لاتقبل الاشارة سواء عرضت على المفارق اوالمقارن

قوله : وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه ـ ای الامور التی ليست باجزاء له ، وهذه النسبة تكون للجسم المحيط على الاطلاق كالفلك الاعلى الى الامور المحاطة له ، وللجسم المحاط على الاطلاق كالارض الى الامور المحيطة به، ولما بينهما الى الامور المحيطة والمحاطة معا

قوله : لكان الانتكاس قياما ـ وليس كذالك بل هو وضع آخر لان نسبة اجزاء الانسان المنتكس الى الامور الخارجة غير نسبة اجزاء الانسان القائم اليها

قوله : فان الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الخ ـ فان القائم على رجليه اشد انتصابا من المتكی على العصا ، وان الذی يضع رأسه على الارض ورجلاه فی الهواء اشد انتكاسا من الذی يغوص فی الماء من رأسه .

المسالة الثامنة
(فی السابع من الاعراض التسعة وهو الملك)

قول المصنف : السابع الملك الخ ـ ويقال له الجدة وله ايضا ، اعلم ان التملك هو واجدية شیء لشیء حقيقة او اعتبارا و هذه الواجدية نسبة بين الشيئين فاضافة

النسبة الی التملك فی کلام المصنف بیانیة ، وهذا المعنی مغایر للمعنی الذی نقله الشارح عن الشیخ ابیعلی بن سیناء لاسیما بالنظر الی متفاهم العرف فان المتبادر من التملك عندهم هو تلك الواجدیة بحیث یکون الواجد ذا شعور یتمکن من التصرف فیما هو واجد له ، وانی لم اجد فی کتب القوم معنی مصطلحا للتملك حتی نتکلم علیه .

المسالة التاسعة

(فی الثامن والتاسع من الاعراض التسعة وهما ان یفعل وان ینفعل)

قول الشارح : فی مقولة الفعل والانفعال ـ ذکرهما معا لانهما متلازمان متضایفان لایتحقق احدهما من دون الاخر

قوله: وهما عبارتان عن تأثیر الشیء ـ اعلم ان التأثیر هو الایجاد وهو اما لافی زمان واما فی زمان ، ومافی الزمان امادفعی واما تدریجی وکذا التأثر ،والفعل عند القوم عبارة عن الایجاد واعطاء الاثر تدریجا وشیئاشیئا والانفعال عبارة عن قبول الاثر کذالك کحال النار والماء فی التسخین والتسخن ، فلذا قالوا : فی تفسیر ان یفعل هو تأثیر الشیء فی غیره علی اتصال غیر قار وان ینفعل هو تأثر الشیء عن غیره علی اتصال غیر قار ، فمادام الشیء یؤثر ولم یستقر الاثر علی حد یطلق علی التأثیر ان یفعل وعلی التأثر ان ینفعل لان هیئة المضارع تدل علی حال الصدور والقبول، واذا استقر الاثر وتم الصدور والقبول یطلق علیهما الفعل والانفعال ، ثم للاثر الحاصل مطلقا سواء کان حین الحصول اوحین الاستقرار نسبة الی المؤثر فبهذا الاعتبار یقال له الفعل ونسبة الی المتأثر فبهذا الاعتبار یقال له الانفعال ، و قد مر فی ذیل قول الشارح : وفیه نظر لان المادة الخ فی المسألة الثالثة من الفصل الثانی مایناسب ماههنا .

بعون الله وفضله ورحمته تم الجزء الاول فی الامور العامة والطبیعیات و باذنه وتوفیقه یتلوه الجزء الثانی انشاء الله فی الالاهیات ووقع الفراغ من التألیف یوم الجمعة رابع رجب المرجب سنة ۱۳۸۰ الهجریة القمریة والحمدلله اولا واخرا وظاهرا وباطنا وصلی الله علی محمد و اهل بیته الاطهار الابرار .

الصفحة	السطر	خطاء	صواب
٦٥	١٢	لو كانوا	لو كان
٧٨	٨	النفدير	التقدير
٩٦	١٣	دهنية	ذهنية
١٢٨	١١	والحقيقة	والحقيقة كما
١٤٠	ـ	الفصل الاول	الفصل الثانى
١٤٤	ـ	الفصل الأول	الفصل الثانى
١٧٠	٧	الذى	الذى هو
٢٠١	١٠	وارد	وارد ايضاً
٢٢٢	٤	اشياء آخر	اشياء أُخر
٢٢٤	١٤	ثم المقصد	تم المقصد
٢٤٣	٩	اسماء الستة	الاسماء الستة
٢٥٢	١	الا لفضاء	الا الفضاء
٢٦١	١١	لما مر	لما مر من
٢٧٢	١٨	لانتجرى	لانتجزى
٢٨٩	٥	الاستداد	الاستعداد
٣٠٧	٢٣	عليه موضوع	على موضوع
٣١٤	٤	اية التباعد	غاية التباعد
٣١٦	٧	الطبيعى	طبيعى
٣٦٣	١٩	ولا لم	والا لم
٣٦٤	١١	من الالتذاذ	من ان الالتذاذ
٣٦٧	٧	حشمة	حشمه
٣٨٥	٤	والشكرة	والكثرة
٣٩٥	٧	الحصرل	الحصول

توضيح المراد

تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد

للمعلم العلامة الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي

« رحمه الله تعالى »

لمؤلفه

السيد هاشم الحسيني الطهراني

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين

المقصد الثالث

(في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره)

الفصل الاول

(في وجوده تعالى)

قول المصنف رحمه الله : في اثبات الصانع ـ ان المصنف عنون اثبات الصانع وبرهن على موجود واجب الوجود ، فان سألت كيف ذلك مع ان الموجود سواء كان واجباً او ممكناً لايثبت انه صانع الا بعد اثبات الحياة والقدرة والعلم والارادة له ، فاثبات موجود واجب الوجود لا يستلزم اثبات انه صانع مع انه بصدد اثبات الصانع .

قلت : هذا الايراد انما يتوجه لوكان المصنف بصدد اثبات الصانع في الفصل

الاول ، وليس كذلك، بل المقصد كافل لاثبات الصانع باثبات وجوده في الفصل الاول واثبات صفاته اللازمة له في الفصل الثاني

فان قلت: لم قال كذلك؟ و لم يقل في اثبات واجب الوجود كما فعل الحكماء حتى يتوهم هذا الايراد .

قلت: ان المصنف مشى في هذا الكتاب ممشى المتكلمين، وانهم اتوا بهذا العنوان في مبحث اثبات المبدء الاول كما ان المشائين عنونوا البحث بواجب الوجود ، والاشراقي بنور الانوار ، والعرفاء بالوجود المطلق ، وكل الى ذاك الجمال يشير والمتكلمون انما عدلوا عن اطلاق واجب الوجود عليه تعالى لتوقيفية اسمائه تعالى وسيأتي الكلام في ذلك انشاءالله تعالى .

ثم ان صاحب الشوارق قال: ان المصنف انما عدل من عنوان واجب الوجود الى عنوان الصانع للاشارة الى انه انما يمكن الاستدلال عليه تعالى من سبيل النظر في معلولاته التي هي مصنوعاته على طريقة الان التي انما تفيد وجود العلة من حيث هي علة وصانع لا من حيث ذاتها دون اللم الذي هو الاستدلال من العلة على المعلول حيث لا علة له تعالى.

اقول : سياتي عن قريب بيان ان هذا الاستدلال في كلام المصنف ليس انيا ولا لميا ولا من سبيل النظر في معلولاته ومصنوعاته ، بل سبيله النظر الى الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن خصوصية الوجوب والامكان والعلية والمعلولية والقدم والحدوث وغيرها .

والعجب انه بعد سطور قال : الثالث منهج الحكماء الالهيين و هو النظر في الموجود من حيث هو موجود مع قطع النظر عن كونه حادثاً اوقديماً متحركا اوغير متحرك الى غير ذلك على ما هو موضوع العلم الالاهي.

و قد قيل : انما عدل منه اليه لانه اذا قيل في اثبات واجب الوجود صارت المسألة حينئذ ضرورية لان ما وجب وجوده فهو موجود بالضرورة فلا يحتاج الى الاثبات .

و قال صاحب الشوارق : ذلك ليس بحق لان المسألة ليست هي ان الواجب

الوجود موجود ، بل هي ان من الموجود ماهو واجب وجوده، وهي راجعة الى ان لهذا العنوان فرداً ولهذا المفروض حقيقة .

اقول : لافرق بين التعبيرين لان مرجع قولنا : الواجب الوجود موجود ان المعنون بوجوب الوجود موجود في الخارج .

والحق ان معرفة المبدء ضرورية فطرية باي عنوان اشير اليه ، وكل ما استدل عليه تنبيه على المغفول عنه .

وقد ورد في الأخبار عن ائمتنا الاطهار صلوات الله عليهم ان الله عزوجل لايعرف الا به ولا واسطة لمعرفته ، بل هو الدال بذاته على ذاته ، وذلك لان الامر الفطرى لايتصور له واسطة ، ولاشيء اعرف عند ذى الفطرة منه، وهذه المعرفة كمعرفة الشيء بنفسه، فتدبر، ولا تغفل، فان لهذا الكلام غوراً غائراً .

ان قلت : كيف تنفى الواسطة ؟ و فى احاديثهم عليهم السلام : بنا عرف الله ، وهل معنى هذا الا انهم عليهم السلام واسطة بينه وبين خلقه في معرفته ؟.

قلت : انهم عليهم السلام واسطة بمعنى ان لا امر من الله عز وجل يتنزل الى الخلق الابهم، ولا امر من الخلق يصعد اليه تعالى الا بهم، و معرفته تعالى منه ، والتى نفيناها هي ما باصطلاح اهل الميزان ، وهو ماعند المستدل من علم بشيء يوجب العلم بما ليس عنده عامه ، فان معرفة الموجود بمبدئه لاتعزب عنه حتى يحتاج لحصولها الى شيء آخر ، وهذا لاينافى ان يكون اوجود المعرفة في العارف واسطة كوجود نفس العارف، فيوجد فيه المعرفة لا بواسطة ماعنده من الصور والمقدمات العلمية، ولذلك ورد في الاخبار ان معرفته تعالى من صنعه لامن صنع العبد، فتدبر .

قول المصنف : وصفاته ـ عطف على الصانع ، اى فى اثبات انه مسلوب عنه صفات وثابت له صفات ، فلا يرد ان الصفات السلبية لامعنى لاثباتها، ويمكن عطفه على اثبات ، وهكذا عطف آثاره .

قول المصنف : الموجود ان كان واجبا الخ ـ تقرير هذا البرهان على وجه ابسط : ان مابمشهدنا موجود ، والموجود اما واجب و اما ممكن ، فما بمشهدنا

اما واجب واما ممكن ، فهو ان كان واجباً فهو المطلوب ، وان كان ممكناً استلزم الواجب الوجود بدءاً وبقاءً لان الممكن لن يتحقق من دون الواجب الا على تصور الدور اوالتسلسل بان يفرض ممكنات بعضها يكون علة لبعض وبالعكس ، اويفرض سلسلة غير متناهية من الممكنات يكون كل سابق في السلسلة علة للاحقه، ولاتنتهي الى سابق لا يكون لاحقا ، وكلاهما اى تحقق الممكن على سبيل الدور اوالتسلسل باطل كتحققه بنفسه ، فالممكن لايتحقق الابالواجب وهو المطلوب .

اقول: هذاالبرهان يشتمل على مقدمات ، لابأس بالتكلم فيها تذكرة للافكار وتشحيذاً للاذهان، وقدمرا كثرها في الجزء الاول .

الاولى انما بمشهدنا موجود، و هذه ضرورية بديهية في غاية البداهة ، لا حاجة الى التكلم فيها ، الا ان قوماً من الناس في قديم الزمان يقال لهم السوفسطائية ولعل في الناس ما بقي منهم كانوا ينكرون هذه المقدمة لانكارهم كل شيء حتى المحسوسات والبديهيات ، وليس للعاقل ان يكلمهم اويكالمهم اويتكلم فيهم .

قال عمر بن محمد النسفي الاشعري في كتابه (العقائد النسفية) : قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية ، والمصنف رحمه الله ذكر في المقدمة الاولى من تلخيص المحصل انهم طوائف ثلاث .

الثانية ان الموجود اماواجب واما ممكن اذ قسمة مايقع في التصور و ينسب الى الوجود حاصرة في الثلاثة لانه اما له ضرورة الوجوداولا، والثاني اما له ضرورة العدم اولا، وماله ضرورة العدم لايوجد في الخارج ابداً. فما هوالموجود فيه اماالذى له ضرورة الوجود و اما الذى ليس له ضرورة من الضرورتين ، والاول هوالواجب، والثاني هوالممكن .

الثالثة انه لايمكن ان يوجد الممكن بنفسه، ولايترجح وجوده اوعدمه بذاته بل يحتاج في كل منهما الى امر خارج عن ذاته وهذه المقدمة هي المسألة الحادية و الثلاثون من الفصل الاول من المقصد الاول .

الرابعة انه لايمكن ان يبقى الممكن من دون علته ، فكما يحتاج في بدء

وجوده الى امر خارج عن ذاته هو الواجب لايستغنى بعد حدوثه عنه لان علة حاجة الممكن الى العلة هى الامكان وهو لاينفك عن ذات الممكن ابدا، وهذه القضايا قد اثبتت فى المسالة التاسعة والعشرين والحادية والثلاثين والرابعة والاربعين .

الخامسة انه لا يمكن ان يوجد الممكن على سبيل الدور. و بطلان الدور بديهى ، قد مر فى آخر المسالة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، و ما احتج به على فساده كما فى اربعين الرازى و غيره تشريح للمطلب البديهى لا انه استدلال .

السادسة انه لايمكن ان يوجد الممكن على سبيل التسلسل، وقدمر بيان بطلان التسلسل فى المسالة الرابعة من الفصل الثالث من المقصد الاول، ولكن لاباس بذكر مايكون مذكراً و متمماً لذلك المبحث .

فاقول : ان التسلسل هو كون سلسلة من الاشياء بحيث يكون كل واحد منها معلولا لسابقه و علة للاحقه لاالى نهاية تكون هى علة غير معلولة سواء كان فى كل مرتبة من مراتب السلسلة موجود واحد او موجودات كثيرة يكون مجموعها علة لما بعدها اومعلولا لما قبلها .

وقداستدل على بطلان ذلك بوجوه كثيرة، احسنها وانسبها بما نحن فيه هو الوجه الاول المذكور فى مبحثه الذى قال صاحب الشوارق هو وجه مشهور عن المصنف مخترع له .

و توضيحه ان كل مايكون معلولا سواءكان علة لغيره اولا ممكن ، والممكن هوالذى لايجب بنفسه بل يجب بغيره ، ولا يجب بغيره الابعد امتناع جميع انحاء العدم عليه وسد جميع طرق العدم اليه من جانب ذلك الغير ، فلوكان ذلك الغير ممكناً لم يتيسر له سد جميع طرق العدم الى معلوله لان من الاعدام التى تتوجه الى هذا الممكن المعلول عدم علته لان عدم العلة يسرى الى المعلول، ولا يتيسر لهذه العلة المفروض انها ممكنة سد عدم نفسها بنفسها، بل بعلتها لانه لو تيسر ذلك انها بذاتها لم تكن ممكنة وهذا خلف، وكذا الكلام فى علة هذه العلة، وهكذا، فاما ان تنتهى السلسلة الى ما

ينسد جميع طرق العدم اليه بنفسه اولا ، والاول هو المطلوب، والثاني يستلزم امتناع تحقق تلك السلسلة المفروض وجودها لان كل واحد منها لايتيسر له سد تطرق العدم اليه لابنفسه ولا بغيره لان غيره كمثله، وهذا معنى قوله تعالى الله خالق كل شيء ومعنى قولهم : لامؤثر في الوجود الاالله تعالى ، اى لايتيسر التاثير لشيء مالم ينته الى تاثيره تعالى، والى هذا المعنى اشار بهمنيار في التحصيل بقوله: فان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الاماهو بريء من كل وجه من معنى مابالقوة، وهذا هو صفة الاول لاغير .

السابعة انه لايمكن ان يكون الممكن علة لنفسه ، وهذا بديهي ، ينبه عليه بانه يستلزم ان يكون الشيء موجوداً قبل وجوده ، وهذا معنى تقدم الشيء على نفسه، على ان الشيء الواحد لايمكن ان يكون علة ومعلولا من جهة واحدة وهذه المقدمة تندرج تحت هذه القاعدة .

قال الشيخ ابن سيناء في الفصل العاشر من النمط الرابع من الاشارات . ماحقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته. فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن .

ثم ان الفرق بين هذه المقدمة والمقدمة الثالثة ان في هذه يفرض للممكن علة هي نفسه ، وفي تلك يفرض تحقق الممكن من دون استناد الى علة سواء كانت نفسه اوغيره .

الثامنة ان الشيء اما موجود بنفسه واما موجود لابنفسه ، لايمكن في العقول فرض قسم ثالث ، والقسم الاول لا يحتاج الى العلة ، والقسم الثاني يحتاج اليها ، و علته اما موجود مثله محتاج الى العلة غير منته الى الموجود بنفسه اومعلوله اونفسه او موجود بنفسه بالواسطة اوبلاواسطة ، لايمكن في العقول فرض قسم خامس لان علة الشيء امانفسه اوغيره، والثاني اما معلوله اوغيره ، والثاني اماموجود مثله محتاج الى العلة غير منته الى الموجود بنفسه اوانه ليس كذلك ، والثاني موجود بنفسه او منته اليه ، فلما ثبت في المقدمة الخامسة والسادسة والسابعة ابطال الاول

والثاني والثالث بقي الرابع صحيحاً معقولا ، فمالايكون موجوداً بنفسه يحتاج في وجوده الى ماهو موجود بنفسه بدءاً وبقاءً بمقتضى هذه المقدمات الثمان .

ثم ان انقسام الموجود الى الواجب الغنى عن العلة والممكن المحتاج اليها و امتناع تحقق الممكن من دون الواجب يدفع مافي اذهان بعض العوام في قديم الزمان كماورد في بعض الآثار و في هذا الاوان كما يظهر من سؤالهم من ان كل موجود له علة وموجد ، **والله تعالى موجود فما علته وموجده ؟**

ثم اعلم ان هذه المقدمات حتى مسألة بطلان التسلسل على الوجه الذي ذكرناه كنفس المطلوب بديهية لاتحتاج الى الاستدلال بعد تصور جميع الاطراف حق التصور الاان القوم قداطالوا الكلام والنقض والابرام في اكثرها والسر في ذلك ان البديهي حيث هو مستغن عن الدليل يذكر غالباً فيماهو صورة دليل له مقدمات منبهة من دون رعاية شرائط القياسات فيها ، فيتسع المجال للمجادل المعاند، فياتى على المستدل بنقوض ومناقضات وشكوك ومعارضات، فيفتح باب الجدال ويطول ذيل الالزام والسؤال ، و ربما يصرف ساعات بل ايام وشهور من العمر في مسألة بديهية ، ويسود اوراق في تحريرها وذكر ذيولها وما قيل فيها ، بل ربما يؤلف فيها رسالة ككثير من المسائل الكلامية والاصولية ، وذلك لان المراء والجدال داءٍ قلما يسلم منه ابناءِ آدم على نبينا وآله و عليه السلام، شفانا الله تعالى منه برحمته ولطفه وكرامته .

قول الشارح رحمه الله تعالى : وبيان افعاله وآثاره ـ اى بيان مـا يجوز عليه من الافعال ومالايجوز .

قول الشارح : وهو استدلال لمي ـ قدمر في المسألة التاسعة عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول ان الحد الاوسط في القياس اذا كان علة لثبوت الاكبر للاصغر في الواقع كماكان علة له في الذهن فهو برهان لمي ، والاسواءكان الامر بالعكس اى يكون ثبوت الاكبر للاصغر علة للاوسط اوكان كلاهما معلولين لامر ثالث فهو برهان انى ، ويختص باسم الدليل .

اذا تذكرت ذلك فليس هذا الاستدلال لميا ولا انيا اذليس فيه اصغر واوسط و

اکبر متغایرة علی نحو القیاسات الاقترانیة ولافیه مقدم وتال متغایران علی نحو القیاسات الاستثنائیة لان المذکور فیه انما هوما بمشهدنا، الموجود ، ممکن الوجود ، واجب الوجود، و کل ذلك عبارة عن الموجود لاغیر ،فلیس فی المقام اوسط غیر الاصغر والاکبر حتی یستدل به علیه ، فلیس هذا دلیلا ولابرهانا علی اصطلاح علم المیزان، نعم اذا استدل بالواجب الوجود علی صفاته وآثاره لکان برهانا لمیا کمایجیء فی کلام الشیخ عن قریب ان طریقة الصدیقین انهم یستشهدون به لاعلیه ، ای یستشهدون بالواجب الوجود علی غیره لاعلیه بغیره ، والمصنف رحمه الله تعالی سلك هذا المسلك فی کتابه اذهو استدل بوجوب وجوده علی صفاته، فلانحتاج فی هذا الاستدلال الی النظر فی شیء الاالوجود ای الموجود من حیث هوموجود وانه ممکن اوواجب .

قال الشیخ الرئیس فی کتاب المبدء والمعاد بعدالفراغ من تقریر هذا المنهج: انا اثبتنا الواجب الوجود لامن جهة افعاله ولامن جهة حرکته، فلم یکن القیاس (ای هذا القیاس) دلیلا ولاایضا برهانا محضا ، فالاول لیس علیه برهان محض، بل کان قیاساً شبیهاً بالبرهان لانه استدلال من حال الوجود انه یقتضی واجباً الخ .

اقول: فالشارح انما اطلق علیه الاستدلال اللمی ای البرهان لانه یشبه به کما وقع فی کلام الشیخ .

وقال صاحب الشوارق : ان وجه کون هذا الطریق اشبه بالبرهان ای اللمی هو ما اشار الیه الشیخ من ان الواجب وان لم یفعل شیئاً ولم یظهر منه اثر یمکن بهذا القیاس ان یثبت وذلك لان القیاسات الانیة انما تکون من الافعال والاثار بخلاف اللمیة ، فهذا الطریق لکونه لامن جهة الاثار یشبه اللم ، ومن جهة انه لیس من العلة لیس به .

والعجب من الشهرستانی حیث انه ذکر فی الجزء الثانی من کتاب الملل والنحل فی الباب الثانی فی الفصل الرابع فی المسألة السادسة : ان اثبات واجب الوجود لیس یمکن الا ببرهان ان، ثم ذکر ماذکره الشیخ فی الاشارات من الاستدلال المذکور.

وقال الشیخ فی آخـر النمط الرابع من الاشارات : تامل کیف لم یحتج بیاننا

لثبوت الاول ووحدانيته و براءته عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه، لكن هذا الباب اوثق واشرف ،اى اذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود ، والى مثل هذا اشير فى الكتاب الكريم : سنريهم آياتنا فى الافاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ، اقول : ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول: اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد، اقول : ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه ، انتهى .

ثم تبعه غيره من بعده فى تسمية هذه الحجة بطريقة الصديقين، لكن المولى صدرا قال فى اول الاهيات الاسفار : ان هذا المسلك اقرب المسالك الى منهج الصديقين ،وليس بذاك كما زعم لان هناك (اى منهج الصديقين) يكون النظر الى حقيقة الوجود وههنا يكون النظر فى مفهوم الوجود، وحاصله ان النظر فى مفهوم الوجود والموجودية يعطى انه لايمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود فى الممكن لم يتحقق موجود اصلا انتهى كلامه ، وذكر منهجاً آخر سماه منهج الصديقين .

اقول : ليس الامر كما قال لان النظر فى مفهوم الوجود من حيث هو مفهوم حاصل فى الذهن كيف يعطى انه لايمكن تحققه الا بالواجب من دون الانتقال من المفهوم الى الحقيقة، فحقيقة الوجود لابد ان تكون ملحوظة فى هذا الحكم كما هو مصرح به فى البيانات التى ذكرناها والكلمات التى نقلناها ، بل الحق ان هذا الحكم الفطرى ليس الا لاحتفاف حقيقة الوجود بشراشر كل موجود .

و سمى صاحب الشوارق والشارح الاسفراينى والحكيم السبزوارى هذا المنهج بمنهج الالاهيين .

قال صاحب الشوارق: واعلم ان هذا المنهج اعنى منهج الالاهيين هو اوثق المناهج واقواها واتمها واهديها واقلها مؤونة واكثرها معونة، ويشبه ان يكون طريق الصديقين الذين هم يستشهدون بالحق لا عليه لكونه نظرا فى الوجود وهو عين حقيقته تعالى،فيغنى

غناء البراهين اللمية ، ويمكن الوصول الى معرفته تعالى وان لم ينظر الى موجود بالفعل بعد مافرض امكان وجوده .

قول الشارح : و المتكلمون سلكوا طريقاً آخر الخ - ان المسالك فى اثبات الصانع ثلاثة .

مسلك الالاهيين ، و هو النظر فى الموجود من حيث هو موجود على مامر تقريره .

ومسلك المتكلمين وهو النظر فى الموجود من حيث هو حادث ، فيقال : العالم متغير و كل متغير حادث فالعالم حادث ، ثم يقال : و كل حادث له محدث فللعالم محدث، ومحدث العالم لايكون حادثاً اذلو كان حادثاً يحتاج الى محدث آخر ،وهكذا الى ان ينتهى الى محدث غيرحادث دفعاً للدوروالتسلسل ، وهذا المسلك كما اشار اليه الشارح قاصرعن افادة المطلوب، ولايتم الا بان يقال: فان ذلك المحدث الغير الحادث ان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً استلزم الواجب لان غير الحادث لا يمتنع ان يكون قديماً ممكناً على طريقة الحكماء ، والقديم الممكن يحتاج الى المؤثر لان علة الحاجة الى الموثر هوالامكان فقط عند الحكماء ، نعم مسلكهم يتم على مبناهم من علية الحدوث للحاجة الى المؤثر ، ولكن قد ابطل هذا المبنى فى المسألة التاسعة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول، فالحق الاحق بالذكر مسلك الالاهيين المتفق عليه الكل فى مقدماته .

و مسلك الطبيعيين ، وهو النظر فى الموجود من حيث هو جسم ومتحرك يحتاج الى محرك ، فلابد من الانتهاء الى محرك غير متحرك ، وقد ينظرون فيه من حيث هو مركب يحتاج الى بسيط ، و قد ينظرون فيه من حيث ان الاجسام كلها مشتركة فى الجسمية و كل منها يختص بحقيقة غير الجسمية ولابد للاختصاص من علة لامتناع الترجح من غير مرجح، وعلة الترجيح ليست الجسمية المشتركة ولا تلك الخصوصية فهى خارجة عن الاجسام ، ولكن هذا المسلك ايضاً لايتم الا بالتمشى على مسلك الالاهيين كما هو ظاهر .

الفصل الثانى

فى اثبات صفاته تعالى

المسألة الاولى

(فى انه تعالى قادر مختار)

قول الشارح: فى انه تعالى قادر مختار ـ اعلم ان الحكماء والمتكلمين بعد اتفاقهم على انه تعالى قادر اختلفوا فى الايجاب والاختيار ، ولذلك اختلفوا فى تفسير القدرة فى هذا المبحث .

فقال المتكلمون : ان قدرته تعالى هى ان يصح منه ايجاد العالم وتركه، لاالايجاد واجب ولاالترك ممتنع نظرا اليه تعالى.

وقال الحكماء : ان العالم على النظام الواقع من لوازم ذات الحق تعالى يستحيل ان ينفك عنه لان ذاته كافية فى فعل العالم الذى هو جوده وفيضه تعالى ، ولايتوقف على حصول شرط ولا زوال مانع على ما فصل فى كتبهم، ولذلك لم يرتضوا بالتفسير المتقدم فقالوا : ان قدرته تعالى هى كونه تعالى بحيث ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل.

وتفسير القدرة بمفهوم هاتين الشرطيتين لم ينكره المتكلمون ايضا الا انهم قالوا انه تعالى شاء ففعل ولم يشأ فلم يفعل. اى لامقدم الشرطية الاولى واجب صدقه وتحققه ليجب تاليه، ولامقدم الثانية ممتنع الصدق ليمتنع تاليه: خلافاً للحكماء حيث قالوا: انه واجب الصدق ازلاوابدا لان مشيته ذاتية فتاليه ايضا كذلك ولازم ذلك ان يكون مقدم الثانية ممتنع الصدق وكذلك تاليه .

. ولاجل ان الحکماء قالوا : ان العالم من لوازم ذات الحق تعالی و یستحیل انفکاکه عنه عُرفوا عند المتکلمین بانهم قائلون بالایجاب منکرون لقدرة الحق تعالی واختیاره لان لزوم الاثر ووجوبه ینافی اختیار المؤثر، والاختیار لازم القدرة .

ثم انه من الظاهر الذی لایخفی علی احد ان الحکماء لم یقولوا : ان استحالة انفکاك العالم عن ذات الحق کاستحالة انفکاك الاثار عن الاشیاء الطبیعیة لانهم قائلون بالعلم والمشیة للحق تعالی دون الطبائع ، فلیس تمثیل بعض المصنفین من المتکلمین للمقام بالنار والاحراق فی محله؛ ولاجل ذلك صرح بعض الاکابر کالحکیم السبزواری رحمه‌الله فی منظومته بان مرادهم هو ان الحق تعالی موجب بکسر الجیم ای موجب لفعله بعلمه ومشیته اللذین هما عین ذاته تعالی لا انه موجب بفتح الجیم فی فعله واثره کالنار الا ان یقال : ان وجه التمثیل و مناط الایجاب ای الموجبیة بفتح الجیم هو لزوم الاثر للمؤثر وامتناع انفکاکه عنه سواء کان المؤثر عالماً شاعراً باثره املا ، و هذا هو المتنازع فیه .

نقد و تنبیه

اعلم ان الصحة الماخوذة فی تعریف المتکلمین هی الخامس من اقسام الامکان المذکورة فی المسالة الخامسة والعشرین من الفصل الاول من المقصد الاول، وقد قلنا هناك : ان ذلك الامکان هو مناط قدرة الفاعل ، وانه هو الامکان الذاتی للاثر باعتبار صدوره عن المؤثر ، و هو المسمی بالامکان الصدوری فلو کان الاثر باعتبار صدوره واجباً کالحرارة من النار فهو الوجوب الصدوری ، او ممتنعاً کالحرارة من ذات الماء فهو الامتناع الصدوری وانما قلنا : ان الصحة الماخوذة فی التعریف هی ذلك الامکان لا الامکان الذاتی لانها لو کانت ذلك لکان کل ذی طبیعة کالنار والماء قادرا لان الاثر الصادر منه ممکن نظرا الی ذاته ولکان لفظة منه فی التعریف لغوا بل مضرة.

و حیث ان الحکماء لا یرون العالم ممکنا باعتبار صدوره عن الحق تعالی

لم یذکروا تعریف المتکلمین لان العالم باعتبار صدوره عنه تعالی واجب عندهم وان کان ممکنا نظرا الی ذاته .

اذا تحققت ذلك فاعلم ان ماذکره المصنف رحمه الله تعالی فی تلخیص المحصل من قوله : اعلم ان القادر هو الذی یصح ان یصدر عنه الفعل وان لایصدر ؛ وهذه الصحة هی القدرة، والفلاسفة لاینکرون ذلك، وکذا ما ذکــره صاحب الشوارق رحمه الله تعالی من قوله : واما القدرة بمعنی کــونه تعالی بحیث یصح منه فعل العالم و ترکــه بالنظر الی ذاته تعالی اوبمعنی کونه بحیث ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل فمتفق علیه بین الفریقین لایوافق ماذکر فی کتب الفریقین ولاقول المصنف نفسه فی تلخیص المحصل فی آخر المسالة الاولی من مبحث خواص القدیم والمحدث حیث قال : اختلفوا ایضاً فی معنی الاختیار فان الفلاسفة یطلقون اسم المختار علی الله تعالی ، لکن لا بالمعنی الذی یفسر المتکلمون الاختیار به ، وذلك انهم یقولــون بوجوب صدور الفعل عنه تعالی دائما ، والمتکلمون ینفون دوام الصدور عنه، و یقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا الی قدرته وارادته ، وینفی بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا ، ویقولون انه تعالی یختار احد الطرفین المتساویین علی الاخر لالمرجح انتهی .

والحاصل ان من نظر فی کلمات الفریقین لایرتاب فی ان الفلاسفة یقولون بوجوب صدور العالم عنه تعالی علی النظام العلی والمعلولی المذکور فی کتبهم لانه تعالی تام الفاعلیة وتخلف الاثر وامکان صدوره عن الفاعل التام ممتنع ، ولازم ذلك ازلیة العالم وابدیته ، وامتناع الفناء علیه ، وامتناع التغیر و التحول فیه عماهو علیه الا مــایقع تحت الحرکة والزمان من المادیات، وامتناع انتهاء وجود ماهو مقتضی العقل العاشر او ارباب الانواع من الانواع الکائنة الفاسدة فی عالم المادة ، وامتناع الدار الاخرة علی النحو الذی ورد فی کلمات الوحی ، و امتناع بعض المعجزات المنقولة عن نبینا صلی الله علیه وآله والانبیاء السالفین سلام الله علیهم اجمعین، وامتناع المحو والاثبات عن الواح السماویة الملکوتیة ، وامتناع الموت علی الملائکة الذین یقول الحکماء انهم هم العقول الکلیة التی اثبتناها ، وامتناع وجود الجنة ودخول عباد الله فیها فی خارج

هذا العالم، وامتناع انكساف الشمس والقمر من دون حيلولة الارض، وغير ذلك من الامور التى التزموا عند البحث عنها بامتناعها اووجوبها من حيث صدورها عنه تعالى والقول بذلك حكم بعجزه تعالى عن هذه الامور لان مناط القدرة والاختيار كما قلنا هو امكان الاثر من حيث الصدور ؛ وعلم الفاعل بالاثر وارادته التى هى عين علمه على مذهب الحكماء لايصحح الاختيار .

فالقول بان الله تعالى قادر بمعنى انه عالم ومريد بالارادة الذاتية لاثره الذى يجب عنه وجوده ويمتنع عدمه انكار لقدرته وان كان فى ظاهر اللفظ اعترافا بذلك.

و تفسير القدرة بمفهوم الشرطيتين تمويه للامر لئلا يصيبهم رمى التكفير و التلحيد من اهل الملة لان مفهوم القضية من المعقولات الثانية ، ليس بازائه فى الخارج شىء لينطبق عليه، و القدرة للواجب اوالممكن حقيقة خارجية ، فلابد ان تفسر بما ينطبق على الحقيقة الخارجية كما ان تفسير المتكلمين ايضا مخدوش من هذه الجهة لان الامكان من الامور الاعتبارية .

و بالجملة ان الفلسفى يقول : ان كل موجود ليس واقعا فى جوف فلك القمر من الافلاك والكواكب والملائكة والعقول المجردة والنفوس الكلية وغيرها يتطاول فى قبال الرب جل وعلا ويقول له : انا وان كنت من حيث الوجود منك وانت اصلى فيه لكنى متحصن فى حصن الوجوب، قائم فى مقام الامن من ارادتك لافنائى وازالتى عن مقامى ، واجد لما تصف نفسك به من ازلية الكون و امتناع الفناء لان فى فنائى فنائك وفى ازالتى عن مقامى زوالك وانت لابدلك فى شئونك منى، ولايستقر امرك دونى تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيرا .

تحقيق و تتميم

القدرة هى قوة بها يكون للفاعل سلطان على فعله ايجاداً واعداماً طبقا لعلمه وهى فيه تعالى عين ذاته، وفينا كيفية قائمة بالنفس تختلف من حيث ظهور اثرها باختلاف الالات الداخلية والخارجية، وقد مر البحث فيها فى الفصل الخامس من المقصد الثانى فى مبحث الكيفيات النفسانية .

واما الاختیار فهو لازم القدرة ، بل عینها ، وهو بحسب المفهوم مایقتضی تساوی الفعل والترك للفاعل فی قبال الایجاب الذی لایکون الترك فی وسع الفاعل معه والامتناع الذی لایکون الفعل فی وسعه معه ، وهو كالقدرة من صفات ذاته تعالی بخلاف الارادة التی سیاتی انشاء الله تعالی فی المسألة الرابعة بیان انها من صفات الفعل ، فهو بذاته المختارة ذاتا یوجد ولا یوجد و یعدم ولا یعدم کل ماهو فی صقع الامکان الذاتی والتحدد بالحد الماهوی ، والمخصص هو علمه الذی لایحیطون بشیء منه ولایبلغون دون کنهه .

و بالجملة ان الاختیار متقدم علی المشیة ، به ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل ، لابصرف مفهوم الملازمة، بل بالحقیقة له فعل عن مشیته لا بالایجاب ، وترك عن عدمها لا بالامتناع .

و اما الامكان الصدوری فهو من الاوصاف الاعتباریة للفعل بعد امکانه الذاتی ، فاذا حصل له بالنسبة الی الفاعل اتصف بالقدرة علیه ، لابالقدرة المطلقة لان الفاعل عن علم ومشیة قادر لامحالة ، و هو یختلف للفاعلین بحسب وجود شرائط الفعل و عدمها ووجود موانعه وعدمها ، وحیث ان لاشرط لجوده تعالی غیر ذاته ولا مانع عن ارادته فكل ممكن ذاتا ممكن صدورا بالنسبة الیه تعالی ، فهو تعالی علی كل شیء قدیر .

ثم قد یطلق الاختیار علی ترجیح جانب الفعل علی الترك او ترجیح جانب الترك علی الفعل، وهذا الاختیار فی عرض الارادة ، لامقدم علیها، وارادته تعالی نفس التحدید للشیء بالحد الماهوی علی مایاتی بیانه انشاء الله تعالی

و اما حدیث ان الفاعل اذا كان تاما یمتنع تخلف الفعل عنه فحق، لكن الفاعل المختار باختیار ذاتی تام فی مقام الاختیار، یفعل اولا یفعل بمقتضی اختیاره طبقا لعلمه فالاختیار الذاتی یجعله دائما علی الاستواء بالنسبة الی كل مقدور له، والعلم هو المخصص لاحد الطرفین، وجهل الغیر بخصوصیات تعلقات علمه بافعاله، ولم یفعل ذاك ولایفعل ذلك؟ لایوجب حكما منافیا لقدرته واختیاره، فهو بذاته العالمة المختارة یفعل

اولا يفعل من دون مدخلية شیء آخر، بخلاف غیر المختار من الفواعل، فانه بالنسبة الی کل شیء فی احد الطرفین دائماً، وحاصل الکلام کله انه تعالی لو لم یتصف فی مرتبة ذاته بالاختیار لاتصف بمقابله الذی هو الایجاب و الامتناع، وهو ینافی سلطانه علی ما فی ملکه بالایجاد والاعدام.

قول المصنف: وجود العالم بعد عدمه ـ ای حدوث العالم، ولم یأت بهذه العبارة مع انها اخصر لئلا یفهم منه الحدوث الذاتی.

قول الشارح: والدلیل علی انه تعالی قادر الخ ـ تلخیص الکلام فی هذا الدلیل ان المبدء لو کان موجباً کان العالم قدیما، لکن العالم حادث فهو لیس بموجب وبیان اللزوم ظاهر بعد القطع بقدم المؤثر وامتناع تخلف الاثر عن الفاعل الموجب، واما الشق الثانی من التالی وهو حدوث المؤثر فمسلم بطلانه، لاحاجة الی ذکره.

ثم ان الدلیل علی حدوث العالم بمعنی جمیع ماسوی الله تعالی هو اجماع الملیین والایات والاخبار الواردة عن اصحاب الوحی سلام الله علیهم لان استدلالهم کما فی هذا الکتاب علی حدوث الاجسام، واذلم یقم برهان علی امتناع الجواهر المجردة کما صرح به المصنف فی اول الفصل الرابع من المقصد الثانی فلاجزم یحصل عن ذلک الدلیل بان ماسوی الله تعالی حادث حتی یکون مقدمة لاثبات اختیاره.

وما ذکر المتکلمون فی کتبهم کالاربعین والمواقف و غیرهما من الاستدلال علی امتناع موجود غیر الاجسام، والاستدلال علی اختیاره بحدوث حادث ما، والاستدلال علی حدوث ماسوی الله تعالی وان کان فیه غیر الاجسام کله مخدوش.

فالمعتمد فی المقام ماذکرت من ان الاختیار لو لم یثبت له تعالی بالمعنی الذی ذکرناه لزم نقصه وعجزه تعالی عن ذلک.

قول الشارح: ویلزم التسلسل ـ ای وعلی فرض حدوث المؤثر یلزم التسلسل لاحتیاجه الی مؤثر آخر، و هکذا.

قول الشارح: والمعنی بالعالم کل موجود الخ ـ قد علمت فی الحاشیة السابقة ان العالم بهذا المعنی لم یبین حدوثه فی هذا الکتاب، وماذکر فی غیره مخدوش

لايخفى على من راجع ، بل المبين حدوث العالم الجسمانى ، وهذالايكفى لنفى واسطة قديمة زمانا بين الواجب تعالى و بينه اذلم يقم برهان على امتناع المجردات ، فان كانت امكن توسطها بين الواجب تعالى و بين العالم الجسمانى ، فالمعتمد فى حدوث ماسوى الله تعالى الادلة السمعية البالغة فوق التواتر، ان اردتها فراجع الرابع عشر من بحار الانوار، واماالاختيار الذاتى على مامر بيانه فلاينافى حدوث العالم ولاقدمه، وقاعدة ماثبت قدمه امتنع عدمه لاتنافى هذاالان ذلك فيما يكون قديما من حيث لزومه لذات القديم الذاتى ، و لازم ذاته تعالى نوره الساطع لا الموجود الممكن من حيث تحدده بالحدالامكانى .

قول الشارح : وتقريره ان المؤثر الخ ــ حاصل هذا الاعتراض من الحكماء ان امكان صدور الاثر من المؤثر غير معقول لان المؤثر ان استجمع شرائط التاثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلفه عن المؤثر التام ، وان لم يستجمع امتنع صدور الاثر، ولا واسطة بين الاستجماع واللا استجماع، فلايعقل امكان الصدور، فلا يعقل تفسير القدرة المتحققة فى المؤثر بامكان الصدور .

قول الشارح : والا افتقر ترجيحه الخ ــ اى وان لم يجب وجودالاثر عن المؤثر المستجمع جميع جهات المؤثرية لزم الخلف ان افتقر ترجيح وجودالاثر على عدمه الى امرزائد يحصل به الترجيح لان جهات المؤثرية ليس كلها حينئذ موجودة مع انافرضناه مستجمعا لها، اولزم ترجيح عدم الاثر على وجوده من غير مرجح ان لم يفتقر اليه، بل هذا ترجيح المرجوح على الراجح لان المؤثر تام لوجودالاثر، فوجوده راجح فان لم يجب وجوده رجح عدمه المرجوح عليه .

قول الشارح : وحينئذ لايمكن تحقق القادر ــ اى بمعنى انه الذى يصح ان يصدر عنه الفعل و ان لايصدر على ما ذهب اليه المتكلمون اذبين ان الصدور اما واجب واما ممتنع .

قول الشارح : وهذاكما اذا فرضنا الخ ــ اى وهذا الوجوب الذى يكون الاثر باعتباره موجودا كالوجوب الذى يكون باعتبار الوجود متحققاً ، فان وجود

المعلول محفوف بالوجوبين على مامر بيانه في المسألة الحادية والثلاثين من الفصل الاول من المقصد الاول ، و هذا الكلام اشارة الى جواب عن الاعتراض الثالث و ياتى بيانه .

وحاصل الجواب عن الاعتراض الثانى ماقلنا في آخر الحاشية الاولى من انه تعالى تام في مقام الاختيار، لايحتاج الى شيء خارج عن ذاته ، ومن خواص الاختيار كون الترك والفعل في وسعه دائما، والمخصص لاحد الطرفين علمه الذاتى الذى يقال له الداعى باعتبار تعلقه بالمصلحة ، فالوجوب باعتبار الداعى لاينافى امكان الصدور باعتبار الاختيار .

ان قلت : فعلى هذا يجب الفعل وجوبا بالغير في الازل اذ علمه بالمصلحة حاصل في الازل، فاين الحدوث حتى يستدل به على الاختيار قلت : ان الاثر مع ذلك في اختياره، والعلم لايقتضى الايجاب مع الاختيار الذاتى لانه مخصص لاحد الطرفين دائما ، وحيث ان خصوصيات تعلقات علمه تعالى مخفية علينا فلا سبيل لنا الى الحكم بغير الاختيار في هذا المقام بالبيان المتقدم، واما القدم اوالحدوث فلاثباته طريق آخر، ولا طريق الى اثبات الحدوث الاالسمع القطعى .

قول الشارح : و بهذا التحقيق يندفع الخ ـ قدنقلنا ذيل النقد والتنبيه في الحاشية الأولى عن المصنف في تلخيص المحصل ان المتكلمين ينفون دوام الصدور عنه تعالى ،و يقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا الى قدرته وارادته، و ينفى بعضهم وجوب الصدور عنه اصلا و يقولون انه تعالى يختار احد الطرفين المتساويين على الاخر لالمرجح .

اقول : ان الذى اختار المصنف هنا في الجواب هو قول البعض الاول، وهم المعتزلة، والبعض الاخرهم الاشاعرة ، وعبر الشارح عنهم باكثر المتكلمين.

ثم اعلم ان ترجح احد المتساويين على الاخر ممتنع بلاخلاف، ومناط الامتناع اجتماع المتقابلين لان التساوى والترجح على طرفى التقابل ، فلايعقل صيرورة احد المتساويين مترجحا الا ان يخرج احدهما عن التساوى بامر خارج عن الماهية التى

يتساويان اليها ، وهذا المناط بعينه موجود فى الترجيح بلامرجح اذا فرضنا ان الفعل والترك متساويان بالنسبة الى اختيار الفاعل كما هو مفروض كلام غير الحكماء فى المقام فالترجيح لا بدله من مرجح ومخصص وهو الداعى .

ثم ان الاشاعرة استدلوا فى كتبهم على جواز الترجيح بلامرجح بوجوه ركيكة باطلة ، تركها اولى .

قول المصنف : واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم ـ عطف على قوله : عروض الوجوب ، هكذا عبارة الشرح القديم ايضا ، و فى شرح الاسفراينى والشوارق : ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم فى الحال ، وفى شرح القوشجى : و يمكن اجتماع القدرة على الوجود فى المستقبل مع العدم فى الحال كما اتى بهذه العبارة الشارح العلامة فى الشرح ، واصل المتن ما ههنا ، و ما زيد عليه فى سائر الشروح من الشراح ، حسبه النساخ من المتن فجعلوه تحت الخط .

قول الشارح : و تقريره ان نقول الاثر اما الخ ـ توضيحه ان القدرة بمعنى التمكن من الفعل والترك غير معقولة لانها بهذا المعنى لاينافى وجود الاثر ولاعدمه وتجتمع مع كل منهما ، وحينئذ فنقول : ان التمكن اما حال وجود الاثر فلايتمكن القادر من الترك لكون الوجود واجبا حينئذ بالوجوب اللاحق ، واما حال عدمه فلا يتمكن من الفعل لكونه ممتنعا حينئذ بالامتناع اللاحق ، والحاصل ان الاثر حال الوجود اوحال العدم ضرورى بشرط المحمول فهو حاصل ، و معنى التمكن منه تحصيله ، و تحصيل الحاصل محال .

وهذا السؤال نظير السؤال السابق الا ان الفرق بينهما انه باعتبار وجوب الاثر وامتناعه السابقين ، وهذا باعتبار الوجوب والامتناع اللاحقين .

واجيب عنه بجوابين : الاول ما اشار اليه الشارح فى ذيل السؤال السابق بقوله: وهذا كما اذا فرضنا الخ ، وبيانه ان وجوب الاثر حال وجوده او امتناعه حال عدمه لاينافى تمكن القادر منه واختياره لانه وجوب و امتناع بارادة القادر واختياره ، فاذا

شاء ابقاه علی الوجود اوالعدم ، و اذا شاء بدلالوجود بالعدم اوالعدم بالوجود ، و هذا معنی التمکن منهما .

الثانی ما اشار الیه ههنا بقوله : وتقریرالجواب انالاثر معدوم الخ ، و بیانه انالقادر یُحصل الوجود فیثانی حالالعدم ویحصل العدم فیثانی حال الوجود، فلا هو یحصلالعدم فیحال العدم ولاالوجود فیحالالوجود حتی یلزم تحصیل الحاصل ولاهویحصل العدم فیحال الوجودولاالوجودفیحالالعدم حتی یلزماجتماعالنقیضین بلامر بینالامرین ، فتجتمع القدرة علیوجود الاثرفیالمستقبل مع عدمه فیالحال وعلی عدمه فیالمستقبل معوجوده فیالحال .

قول الشارح : لانا نقول القدرة لاتتعلق بالوجود الخ ـ توضیحالجواب ان تعلقالقدرة و وجودالمقدور کلاهما فیالاستقبال ، وانکان وجودالقدرةفیالحال لاان تعلق القدرة فیالحال ووجود المقدور فیالاستقبال .

اعلم ان هذاالجواب لایتمشیفیقدرةالعبد علی مذهبالاشاعرة القائلینبکون قدرته مقارنة للفعل، ویلتزمون بهذا السؤال بالنسبة الی قدرة العبد. و یقولون ان تمکنه منالفعل معه لاقبله، وهو باطل لما مرفیمبحث القدرة من مباحث الاعراض فیالجزء الاول .

قول الشارح : وتقریر الجواب ان القادر هوالذی الخ ـ ان الجواب متوجه الی المقدمة الاولی ای قولهم : انالقادر لایتعلقفعله بالعدم ، وذلك لوجوه منانالعدم لاامتیاز له عنغیره وما لاامتیاز له عنغیره لاتتعلق بهالقدرة، و ان العدم نفی محض ولاشیء منالنفی المحض یصلح انیکون متعلقاللقدرة ، وان العدمازلی ولا شیء منالازلی بمتعلق للقدرة بالمعنی الذی عندکم ، والجواب ان القدرة علی العدم و تعلقها بهلیسمعناه انالعدم اثر صادر عنالقادر ، فالقادر لیس هوالذییصح انیصدرعنه الوجود والعدم، بلالقادر منیصح انیصدرعنهوانلا یصدر عنه ، والفرق بین صحة عدم الصدور وصحة صدورالعدم ظاهر ، والاول هو احد الطرفین اللذین یتعلق بهماالقدرة.

اقول : والتحقيق ان القدرة انما تتعلق بالوجود ، الا ان وجود الاثر اذا لم يكن ازليا وكانت القدرة ازلية تشمل القدرة وجود الاثروعدمه ويعتبر تعلقها بهما.

قول المصنف : وعمومية العلة الخ ـ اى عمومية علة مقدورية الممكنات و قادرية الواجب تعالى عليها و هى الامكان المشترك بين جميع الممكنات لان الوجوب و الامتناع ينافيان المقدورية تستلزم عمومية صفة المقدورية والقادرية المتضائفتين .

اعلم ان الامكان الذاتى وان كان يكفى فى المقدورية الذاتية بمعنى ان ذات الممكن لاتابى ان تقع تحت قدرة من حيث الايجاد والاعدام ولكن هذا الامكان لا يكفى فى المقدورية بمعنى تعلق القدرة بدالا ان يكون ذات القادر تامة فى الفاعلية غير مشروطة بشيء مفقود ولا ممنوعة بمانع موجود وهى ذات الله الذى هو على كل شيء قدير ، راجع لتوضيح ذلك الى القسم الخامس من الامكان فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول والى توضيح قول الشارح : امانسبته الى الفاعل فجازان تكون معللة فى مبحث القدرة من مباحث الاعراض فى الجزء الاول .

قول الشارح : فان الفلاسفة قالوا الخ ـ انه تعالى قادر عندهم على غير ماسوى الصادر الاول بالواسطة، وغير قادر عليه بلاواسطة لامطلقاً

قول الشارح : وقدتقدم بطلان مقالتهم ـ فى المسألة الاولى من الفصل الرابع من المقصد الثانى، مع ان المصنف قال بقول مطلق فى المسألة الثالثة من الفصل الثالث من المقصد الاول : و مع وحدته يتحد المعلول ، و ان كان الشارح فصل بين المؤثر المختار والموجب فراجع .

قول الشارح: والمجوس ذهبوا الخ ـ ان المجوس اقوام كلهم قائلون بمبدئين : الله وابليس ، و على لغتهم يزدان واهرمن، وهم يقولون : ان يزدان مبدء الخير واهرمن مبدء الشر، والفرق بينهم وبين الثنوية فى المبدء انهم يقولون : ان مبدء الخير قديم ومبدء الشر حادث ، ثم اختلفوا فى كيفية حدوث مبدء الشر ،

ولامحيص لهم الاان يسندوه الى مبدء الخير وهو نقض لاصل مذهبهم، واما الثنوية فيقولون بقدم المبدئين .

قول الشارح : والنظام الى ان الله تعالى الخ ـ انظر الى مقالة هذا المعتزلى المفرّط حيث يقول: انه تعالى لايقدر على القبيح، والى مقالة الاشعرى المفرط حيث يقول : انه تعالى فاعل لكل قبيح، اعاذنا الله عزوجل من الغى والضلالة .

ثم ان للمعتزلة كلمات فى نفى قدرته تعالى عن اشياء نقلها الاشعرى فى مقالات الاسلاميين وغيره فى غيره ، وهم مع اتفاقهم على انه تعالى ليس بفاعل لشيء من افعال العباد فى شيء مختلفون فى قدرته تعالى عليها على مذاهب كما اشار الشارح هنا الى بعضها.

قول الشارح : يستلزم عمومية الصفة الخ ـ اى يستلزم ان يكون الواجب تعالى قادرا على كل ممكن اذ قد عرفت ان الامكان الذاتى فى الممكنات امكان نسبى صدورى بالنسبة اليه تعالى لانه تعالى ليس فاقداً لشرط ولا ممنوعا بمانع

قول الشارح : والجواب عن شبهة المجوس الخ ـ اعلم ان لاستدلال المجوس والثنوية تقريرين :

الاول ان الله تعالى خير محض والخير المحض لايصدر منه الشر مع انا نرى فى الكائنات شرورا كثيرة فلا بدلها من مبدء آخر، والجواب عنه ما اشار اليه بقوله : وايضاً الخير والشر الخ، وتوضيحه ان الخير والشر مفهومان منتزعان من الموجودات باعتبار اضافة بعضها الى بعض و ارتباط بعضها ببعض ، وليسا ذاتيين لمصاديقهما، ولا بازائهما حقيقة فى الخارج، بل الخيرية منتزعة من حقيقة الوجود والشرية من العدم ، فالشيء بما هو شيء فى نفسه و ذاته مع قطع النظر عن ارتباطه بغيره خير فى ذاته ، فيصح اسناده الى ذات واحدة هى مبدء كل شيء بماهو شيء ، فالله تعالى خير محض، لايصدر منه الا الخير ، و ما يتراءى فى الكائنات من الشرور انما يرجع الى العدم ، والعدم غير مفعول ولا مستند الى مبدء موجود بالذات .

الثانى ان فى العالم خيرات وشرورا فلو كان مبدء الخير والشر واحدا لزم كون الواحد الحقيقى خيّراً وشريرا معا وهو محال، فلابد من مبدئين ، والجواب عنه ما اشار اليه بقوله : ان المراد من الخير والشر الخ، وتوضيحه ان المراد بالخير ان كان من غلب خيره وبالشرير من غلب شره فالملازمة ممنوعة لان الواحد يمتنع ان يكون غالب الخير وغالب الشر معا ، وان كان المراد بالخير خالق الخير وفاعله و بالشرير خالق الشر و فاعله بغلبة احدهما او تساويهما فاستحالة التالى ممنوعة لان الواحد لايمتنع ان يفعل الخير والشر معا فى الجملة، وكلام الشارح اشارة الى الثانى من شقى الترديد فى الجواب .

وانت خبير بان هذا الجواب لايسمن ولايغنى من جوع لان الواحد الحقيقى يمتنع ان يصدر عنه المتضادان ، فالتالى مستحيل مطلقا ، فالجواب عن هذا الاستدلال ايضا منع قولهم : ان فى العالم خيرات وشرورا بالذات ومنع قولهم : ان للشرور مبدءاً لان كون الشر ليس فى العالم كونا اصيلا ،فلالها مبدء كما مر فى الجواب عن استدلالهم الاخر، ولذلك قال صاحب الشوارق: وهذا الجواب لايحسم مادة الشبهة لان لهم ان يقرروها بان الله صرف الوجود ومحض الخير فيمتنع ان يصدر عنه الشر الذى مناطه ليس الا العدم على ماتقرر فى موضعه سواء كان الشر غالبا اومغلوبا لامتناع صدور العدم وفيضانه من الوجود ، انتهى ، وقد مر بعض الكلام فى ذلك مفصلا فى المسالة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قول الشارح : وعن شبهة النظام الخ - يعنى انه تعالى ليس له داع الى ايجاد القبيح بل له صارف عنه و هو كونه قبيحا، فعدم الفعل انما هو بالنظر الى عدم الداعى ووجود الصارف ، فلاينا فى ذلك امكان الفعل بالنسبة اليه تعالى .

اقول : ان النظام لم يفرق بين الامكان الصدورى المعتبر فى القدرة و الامكان الوقوعى، فان القبيح ممكن لله تعالى صدورا وممتنع عنه وقوعا، و الفرق بينهما مبين فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول، فراجع .

قول الشارح . وعن شبهة البلخی الخ - یعنی ان الطاعة والمعصیة و العبث والسفه وغیرها اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الینا علی حسب اختلاف دواعینا و بواعثنا وهذه الاعتبارات لاتقتضی اختلاف ذات فعلنا الذی هو التحریك، فامکن ان یصدر عنه تعالی التحریك مجرداعن هذه الاعتبارات .

قول الشارح . وعن شبهة الجبائیین الخ - یعنی ان عدم الفعل انمایستند الی عدم الارادة والداعی للفعل لاالی ارادته لان عدم الفعل حاصل من دون ارادة الفاعل حتی ان الفاعل ان کان مشتغلا بفعل فصرفه صارف وقطعه فانما یقطعه بقطع الارادة له وارادة امر آخر لابارادة قطعه، فقولهما : علی تقدیر ان یرید الله احداثه والعبد عدمه مغالطة، وعلی هذا فکل شخص من اشخاص الفعل اراده قادر، فان لم یرده قادر آخر فهو وان اراده یقع بقدرة اسرعهما فی التأثیر ولایقتضی ذلك عجز الاخر، وان کانامتساویین ولم یکن احدهما اسرع فیه بان تتم مقدمات تاثیرهما فی آن واحد وقع الفعل باشتراکهما والا فالتأثیر لاحدهما فقط ولم یکن التام فی آن واحد لامتناع اجتماع قدرتین مستقلتین علی مقدور واحد علی مابین فی مبحث القدرة من مباحث الاعراض، هذا ان کان القادران فی عرض واحد کما هو ظاهر جواب الشارح ، واما ان کان قدرة احدهما تحت قدرة الاخر وفی طولها ومندكّة فیها کالواجب والممکن فلاامتناع فی استناد فعل واحد شخصی الی ارادتهما وقدرتهما علی مابین فی مبحث الامر بین الامرین .

المسألة الثانية

(فی‌انه تعالی‌عالم)

قول‌الشارح . و کیفیة علمه ـ اشار المصنف الی کیفیة علمه تعالی انه‌حضوری لاحصولی کما علیه الشیخ وغیره بقوله : ولایستدعی‌العلم صورا الخ .

قول الشارح . الاول منها للمتکلمین ـ قال‌صاحب الشوارق: هذاالوجه غیر مختص بالمتکلمین بل‌هو مذکور فی کتب‌الحکماء ایضا .

ثم ان‌للمتکلمین وجها آخر لاثبات علمه تعالی، وهو انه تعالی قادر لما مرو کل قادر فهو عالم‌لان‌القادر هوالذی لایفعل الاعن‌المشیة والعنایة ولایعقل ان‌یکون الفعل عن المشیة والعنایة الاان‌یکون الفاعل عالما به .

اعلم ان من‌المتکلمین من یتمسک فی‌اثبات علمه وقدرته وسائر صفاته و افعاله بالکتاب والسنة لانه اذا ثبت عندالعاقل صدق‌الرسول بالمعجزة حصل له‌العلم بکل ما اخبر به فلا احتیاج الی‌الادلة العقلیة فیما عدا اثبات مبدء واجب الوجود جاء هو من‌عنده ، واثبات ذلک‌ایضا یکفیه الفطرة ، ولذلک قال یاسر ابوعمار رحمهاالله متی ظهر محمد صلی‌الله علیه‌وآله بدعوته : ان‌الذی یدعونا الیه هوالذی‌کان فی‌قلبی‌مع ان معرفةالمبدء الواجب لاتنفک عن‌المعرفة بانه قادرعالم حی‌مرید الخ لان‌استدعاء الوجود موجوداً بالذات یجری فی‌وجود کل‌صفة .

قال العلامة المجلسی رحمه‌الله فی‌البحار باب‌التوحید ونفی الشریک: السابع الادلة السمعیة من الکتاب والسنة ، و هی‌اکثر من ان تحصی ، وقد مر بعضها ، ولا محذور فی التمسک بالادلة السمعیة فی باب التوحید ، و هـذه هی المعتمد علیها عندی ، انتهی .

اقول : هذاحق مع‌ان اکثر السمعیات مشتمل علی شواهد واضحة و براهین

لائحة و اشارات لطيفة يهتدى الطالب بالتامل فيها الى صفوة الحقيقة ولب المعرفة.

لكن العمدة في المقام ماقيل وحقاً قيل: انمن تزملت فطرته باغشية الشهوات والعادات ومحبة ماارتسم في نفسه من رسوم الآباء والامهات وتكدر عقله من اشتغاله بالفانيات الداثرات و اترافه في اللذائذ الحسيات وفيما يصرفه عن الباقيات الصالحات لم ينفعه عقلي ولا سمعي ، بل و ان دخل في المباحث العلمية لم يزد في روحه الا تحيراً ولا في نفسه الاعجبا وتكبراً ولا عند جلسائه الاجدالا سيئاً ومراءً ولامن الله عزوجل الا بعداً ومقتاً .

قول الشارح . انه تعالى فعل الافعال المحكمة ـ اما انه تعالى فعل الافعال فلامرية فيه بعد ان ثبت كونه واجبا وما سواه ممكن . واما انها محكمة فقد قالوا في معنى الاحكام كلمات لاتخلو عن الايراد والنقاش، والحق فيه ان يقال ، ان الاحكام هو كون المصنوع بحيث يترتب عليه ما اراده الصانع ان يترتب عليه من دون زيادة و نقصان وكان على الحد الذى ينبغي ان يكون عليه ، ونحن اذا تاملنا في كل مصنوع في العالم وجدناه كذلك .

قول الشارح . وكل من كان كذلك فهو عالم ـ صرح الشارح العلامة كغيره بضرورية هذه المقدمة ، وذلك حق، وقد نبه عليها بامثلة كما انمن راى خطوطا منتظمة اوسمع الفاظا فصيحة تنبيء عن معان دقيقة واغراض صحيحة لم يشك في انها صادرة عن علم وروية لامحالة .

ثم ان صاحب الشوارق اورد اشكالا ونقضا على هذه المقدمة فاجاب عنهما، يوجب مزيد التنبيه، من اراده فليراجع .

والحاصل انا استدللنا باحكام الصنع على علم الصانع بفعله وذلك يستلزم علمه بنفسه لانه يعلم انه يفعله فهذا الدليل عام من جهة علمه بنفسه وبغيره .

قول الشارح . ياتي فيما بعد ـ في المسالة الثانية عشرة ومابعدها .

قول الشارح . واما ان كل مجرد عالم بغيره ـ قد مر بيان هذا المطلب مشروحاً في آخر مبحث العلم من مباحث الاعراض .

اقول : ان كل مجرد عالم بغيره ليس على اطلاقه، بل اذا كان ذلك الغير مجردا مقارنا للمجرد العاقل ، فلذا ذهب الحكماء الى ان علمه تعالى بالجزئيات انما هو على نحو الكلى كما مر بيانه فى المسالة التاسعة عشرة من مبحث العلم من مباحث الاعراض.

اعلم ان هذا الدليل على عكس الاول من حيث انه يدل على علمه بافعاله اولا ثم على علمه بنفسه ، وهذا يدل اولا على علمه بنفسه ثم على علمه بغيره ، ومشترك معه فى ان كلا منهما يعم الدلالة لعلمه بنفسه و بغيره بخلاف الدليل الاخير فانه لا يدل على علمه بذاته ، بل قضية انه تعالى عالم بذاته تؤخذ فى مقدماته كما يأتى بيانه .

قول الشارح . فانه لا ينفك عن الامور العامة ـ كالامكان و الوجود والوحدة و غيرها فان كل معقول يصح ان يعقل معه احد هذه الامور .

قول الشارح : و اما ثبوت العاقلية ـ اى ثبوت عاقلية المجرد لمجرد آخر قارنه .

قول الشارح : وفى هذا الوجه ابحاث الخ ـ قد مر احد هذه الابحاث مع جوابه فى آخر مبحث العلم من مباحث الاعراض ، وذكر القوشجى تلك الابحاث و الاعتراضات فى شرحه فى آخر مبحث العلم، وذكرها الكاتبى فى عين القواعد وردها الشارح العلامة فى شرحه له .

قول الشارح : والوجه الثالث الخ ـ بيانه انه تعالى عالم بذاته لما مر آنفا فى كلام الشارح فى بيان الدليل الثانى وهذه المقدمة نتيجة الدليل الثانى ، وكلما كان الشيء عالما بذاته كان عالما بمعلولاته لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، و اذ كان كل ممكن معلولا له تعالى بواسطة اولا بواسطة كان عالما بكل ممكن .

قول الشارح : على ما يأتى ـ فى المسالة الثامنة والتاسعة .

قول الشارح : على ما تقدم ـ فى الفصل الاول من هذا المقصد .

قول الشارح : وقد سلف ـ فی المسألة السابعة عشرة من مبحث العلم من مباحث الاعراض .

قول الشارح . علی ما تقدم ـ ای آنفا .

قول المصنف : والاخیر عام ـ قدمر فی طی المباحث ان الدلیل الاول و الثانی عامان من حیث دلالتهما علی علمه بنفسه وبغیره بخلاف هذا الاخیر ، وهذا عام من حیث دلالته علی علمه بکل ماسواه بخلافهما لان الاول یدل علی انه تعالی عالم بما صنعه محکما متقنا ، واما ان کل شیء هو من صنعه و کل ماصنعه محکم متقن فذلک امر خارج عن هذا الدلیل ، والثانی یدل علی علمه بکل مجرد سواه لا بکل ما سواه کما مرت الاشارة الیه .

ثم ان صاحب الشوارق عدّ الدلیل الثانی والثالث دلیلا واحدا لان مجرد استناد الکل الیه لیس دلیل العلم حیث قال : والوجه ماذکرنا کما لایخفی علی من تتبع کتب الشیخ سیما الاشارات تتبع فحص واتقان ، و ظاهر کلام المصنف وان کان یوهم التثلیث لکن الاظهر عند التدبر خلافه اذلیس مجرد استناد الکل الیه دلیل العلم بل بعد الضم الی الدلیل الدال علی علمه بذاته ، انتهی .

اقول : احد الشقین من نتیجة الدلیل الثانی وهو انه تعالی عالم بذاته مأخوذ فی الدلیل الثالث کمامر بیانه لا نفس ذلک الدلیل منضم الیه ، واخذ نتیجة دلیل فی مقدمات دلیل آخر لایقتضی ان یکون الدلیلان دلیلا واحدا ، فهو خالف صریح کلام المصنف وسائر الشراح لزلة وقعت له .

ثم ان کلام الشیخ فی الاشارات صریح فی خلاف ما استفاده منه لانه قال فی النمط السابع : واجب الوجود یجب ان یعقل ذاته بذاته علی ماتحقق ویعقل ما بعده من حیث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، ویعقل سائر الاشیاء من حیث وجوبها فی سلسلة الترتیب النازل من عنده طولا و عرضا ، انتهی ، قوله : علی ما تحقق اشارة الی دلیل التجرد المذکور فی النمط الثالث والرابع ، وقوله : من حیث هو علة الخ اشارة الی دلیل الاستناد ، فتوهم صاحب الشوارق مِن اَخْذ الشیخ نتیجة ذلک الدلیل فی دلیل

الاستناد انهماواحد ، فكلام المصنف مشتمل على دلائل ثلاثة كما عليه الشارح العلامة وغيره لااثنين كما زعم .

قول الشارح : شيء من الممكنات ولامن الممتنعات ـ ان المشهور بين المتكلمين ان علمه تعالى اعم تعلقا من قدرته تعالى فانها تختص بالممكنات واما علمه فيعمها والممتنعات والواجبات .

قال صاحب المواقف : البحث الثانی ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة و الواجبة و الممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات ، و انما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر في القدرة و هو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضی للمعلومية ذوات المعلومات و مفهوماتها و نسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها ، انتهی .

اقول : هذا تفخيم للمطلب من دون الفخامة فان الواجب الخارج عن تعلق قدرته انما هو ذاته تعالى بمعنى امتناع تصور اعتبار في تعلقها بها كما ان تعلق علمه بذاته انما هو بضرب من الاعتبار على ماياتی قريبا في كلام المصنف ، والا فذاته تعالى عين العلم كما انها عين القدرة ، واما تعلق علمه بالممتنع دون قدرته فان كان المراد به العدم المحض الذی لااشارة اليه اصلا فهو ليس في الصقع الربوبی ولاالعبودی ولاله شأن من الشؤون من المعلومية وغيرها ، وماتصورنا من مفهومه فانما هو مفهوم الوجود حينما فرضه العقل ان لايكون لانه مفهوم ماخوذ من شیء ، وان كان المراد به مفاهيم سائر الممتنعات كشريك الباری واجتماع النقيضين وغيرهما فانما هی ممكنات كائنات في الذهن مفهومات تركيبية ماخوذات من عدة امور جمعها المتخيلة لان ياخذ العقل منها ذلك المفهوم كما اشار الشارح العلامة اليه بقوله : لان وجود الصورة في الذهن من الممكنات الخ ، والحاصل ان الممتنع ليس له ذات حتى تقتضی المعلومية ، واما مفهوم الممتنع في الاذهان فانما هو من الممكنات ، فلا محصل لهذا التفريق مع ان سياقهما في القرآن واحد فانه تعالى كما يقول : ان الله على كل شیء قدير ، يقول:

ان الله قد احاط بکل شیءٍ علما، فتدبر کی ینکشف لک ان نسبة علمه تعالی الی الممتنعات کیف تکون ان لم یکن فی الوجود ذهن اوکان ولم یقع فیه مفهوم الممتنع فانها تختلف بحسب اختلاف الاقوال فی کیفیة علمه تعالی .

قول الشارح : وابتدء باعتراض الخ ـ ان صاحب الشوارق حمل کلام المصنف علی الجواب عن شبهة من نفی علمه تعالی مطلقا بذاته و بغیره حیث قال : الفرقة الاولی من نفی علمه تعالی مطلقا متمسکا بان العلم اما اضافة محضة اوصفة ذات اضافة علی ما مر فی مسألة العلم و علی التقدیرین یستدعی نسبة بین العالم والمعلوم والنسبة تستدعی المغایرة بین الطرفین فلایمکن تحققها حیث لامغایرة اصلا فلایمکن ان یعلم ذاته و اذا امتنع علمه بذاته امتنع علمه بماسواه لان علمه بغیره یستلزم علمه بذاته علی مامر، انتهی.

وذکر شارح المواقف ان النافین لعلمه تعالی بنفسه فرقة من الدهریة والنافین لعلمه مطلقا فرقة من قدماء الفلاسفة .

اقول: الظاهر انهما فرقة واحدة کماهو ظاهر الشوارق لانه عدّ النافین فرقتین احداهما التی ذکرناها والاخری من نفی علمه بغیره مع کونه عالما بذاته ولم یعد منهم من نفی علمه بنفسه مع کونه عالماً بغیره اذلایعقل اثبات علمه بغیره ونفی علمه بنفسه لانه اذاعلم الغیر الذی هوفعله علم انه یفعله فعلم نفسه کما مر فی تعلیقة الدلیل الاول.

قول الشارح : ولامغایرة فی علمه بذاته ـ ای لامغایرة بین العالم والمعلوم فی علمه بذاته .

قول الشارح والجواب ان المغایرة الخ ـ اقول : الاولی ان یقال: لاحاجة الی المغایرة اصلا فی علم الشیءِ بنفسه حتی اعتبرناها کعلمنا بانفسنا لان المقتضی لهذا النحو من العلم هو کون الشیءِ مجرداً قائماً بذاته وان ذاته حاصلة له لاتغیب عنه وهذا امر حقیقی لامدخل فیه للاعتبار ، ثم بعد ذلک یعتبر العقل ان تلک الذات عالمة لانها مجردة قائمة بالذات فان کل مجرد قائم بالذات عاقل ، ومعلومة لانها حاصلة لها،

ولیس معنی العلم والتعقل الاحصول مجرد لمجرد ، وحصول الشیء لذاته اشدانحاء الحصول لان سلب الشیء عن نفسه ممتنع .

والی هذا اشار الشیخ فی الشفاء علی ماحکی عنه صاحب الشوارق بقوله : فقد فهمت ان نفس کونه معقولا وعاقلا لایوجب ان یکون اثنین فی الذات ولااثنین فی الاعتبار ایضاً فانه لیس یحصّل الامرین (ای عنوان العاقل والمعقول) الااعتباران مهیته مجردة لذاته وانه مهیة مجردة ذاتها لها ، انتهی .

وعلی هذا اندفع الاشکال الذی اورد علی الجواب علی ماحکاه الرازی فی الاربعین والشارح القدیم فی شرحه بان تعلق العلم لو کان متوقفا علی التغایر الاعتباری لزم الدور لان اعتبار التغایر ای اعتبار کونه عالما ومعلوما یتوقف علی تعلق العلم لان من دون تعلق العلم لایتصور عالم ولا معلوم ، والجواب ان تعلق العلم ای علم الشیء بذاته لایتوقف علی التغایر الحقیقی ولا الاعتباری ، بل هو حاصل بنفس الذات المجردة الحاصلة فی الوجود، والمحصل لاعتبار کونه عالماومعلوما انما هو اعتبار المعنیین فی ذات واحدة هما انه مجرد وان ذاته حاصلة له ، ففی الحقیقة لاتعلق ولاعلم متعلق ولا توقف علی اعتبار التغایر ، بل هناشیء واحد هو عالم باعتبار انه مجرد ومعلوم باعتبار انه مجرد حاصل لنفسه وعلم باعتبار حصول مجرد لنفسه ، والحاصل ان ظهور المجرد لدی نفسه لایحتاج الی شیء وراء ظهوره الذی هو نفس وجوده، وبهذا یکون هو مصداقاً لمفاهیم العلم والعالم والمعلوم جمیعاً .

قول المصنف : ولایستدعی العلم صورا الخ ـ ان کلام المصنف هذا جواب عن الاعتراض المذکور واشارة الی ماهو مختاره فی کیفیة علمه تعالی بالاشیاء فان فیها اختلافاً کثیراً .

قول الشارح : بالماهیات المغایرة له ـ ای بما سواه تعالی من الماهیات و الحقائق ، والوصف توضیحی لان الماهیات کلها مغایرة له تعالی ، و هولاء معترفون بانه تعالی عالم بذاته . فلازم مذهبهم انکار قاعدة ان العلم بالعلة یستلزم العلم بالمعلول و انکار صدور الاشیاء عنه بالاختیار والعنایة .

قول الشارح : یستلزم تکثره تعالی ـ ای یستلزم حصول الکثرة فی ذاته

تعالى لان ماسواه من الاشياء مختلفة كثيرة ، وصور الاشياء المختلفة الكثيرة كثيرة بالضرورة. وحصول الكثرة في ذاته تعالى محال لمافي المسألة السادسة عشرة، بل يستلزم تكثر ذاته تعالى كما هو ظاهر العبارة بناءً على عينية علمه لذاته تعالى .

قول الشارح : وكونه قابلا فاعلا ـ اما كونه قابلا فلان تلك الصور لاتكون في ذاته من دون قبولها اياها ، واما كونه فاعلا فلامتناع حاجته فيماهو كماله الى غيره، واتحادهما محال لمامر في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الاول،

قول الشارح : ومحلا لآثاره ـ اى محلا لتلك الصور التى هى آثاره ، وهذا لازم المحال الاول .

قول الشارح : وانه تعالى لايوجد الخ ـ اى لا يوجد شيئا من الاعيان الخارجية التى تنفصل عن ذاته من دون توسط تلك الصور التى لاتنفصل عن ذاته حتى الصادر الاول لان القائل بتلك الصور يقول: انها حاصلة من ذاته ويحصل الاشياء بعدها على طبقها ،و ذلك محال لانا ننقل الكلام في ايجاد تلك الصور ، هل هو بلاواسطة صور اخرى ام بواسطتها ، فان كان الاول فليكن ايجاد الاشياء الخارجية بلاواسطة الصور ، وان كان الثانى لزم التسلسل في الصور .

ثم ان ههنا محالا آخر ذكره المصنف في شرح الاشارات ، و هو كونه تعالى موصوفا بصفات زائدة نظير ما ذهب اليه الاشاعرة في الصفات والزيادة تستلزم الامكان على ما بين في محله .

فهذه خمس محالات متلازمة لزمت من كون علمه تعالى بالاشياء بالصور، فذهب فرقة من الفلاسفة للزوم هذه المحالات الى نفى علمه تعالى بغيره ، فاجاب المصنف بان العلم لايستدعى الصور فى ذات العالم ، بل قسم من العلم يكون بحضور المعلوم عند العالم وحصوله له بحقيقته وصورته النفسية الذاتية لا بالصورة المغايرة بحسب الوجود المساوية بحسب الماهية ، وهو المسمى بالعلم الحضورى ، وعلمه تعالى بالاشياء كذلك كعلمه بذاته ، وللاقوام في هذا المقام مسالك مذكورة في المطولات ،

قول الشارح : هو الحصول عند المجرد ـ لا الحصول في المجرد ، والفرق بينهما ظاهر، ويعبر عن الاول بالحضور .

قول الشارح: على ما تقدم ـ فى صدر المبحث حيث قال : لانا لا نعنى بالتعقل الا الحصول ، واما ما تقدم فى مبحث الاعراض فهو تقرير العلم الحصولى .

قول الشارح : وحصول الاثر للمؤثر اشد الخ ـ لانه منه وقائم به من حيث حقيقته بخلاف المقبول فانه ليس من القابل ، بل فيه ، ولا قائما به من حيث حقيقته.

قول الشارح : مع ان الثانى لايستدعى الخ ـ اى مع ان الثانى الذى يكون الحصول فيه اضعف كحصول الصورة المعقولة فى ذاتنا لايستدعى علمنا بهصورة اخرى بل علمنا به هو نفس حضور تلك الصورة عندنا وحصولها لنا ، فعلم البارى تعالى بآثاره التى هى ظاهرة له وحاضرة عنده لايستدعى صوراً منها بطريق اولى لانها اشد حصولا وحضوراً وظهوراً له مما فى ذواتنا لنا لماقلنا .

قول الشارح : فانا اذا عقلنا ذواتنا ـ هذا ليس فى مورد البحث اذ الكلام فى العلم بالغير لا فى علم العاقل بذاته ، لكنه تنظير من حيث عدم الاحتياج الى صورة مغايرة لتقريب الامر الى الذهن .

قول الشارح : ثم اذا ادركنا شيئا الخـ انما هذا هو مورد البحث .

قول الشارح: والا لزم تضاعف الصورـ اى وان لم تكن الصورة المعقولة معلومة بنفسها من دون حاجة الى صورة اخرى لزم التسلسل و عدم تناهى الصور لان كل صورة فرضت حالها حال الصورة الاولى .

قول الشارح : مع ان تلك الصورة حاصلة الخ ـ الظرف متعلق بقوله: ندرك ، والكلام بيان لاولوية حصول الاشياء وحضورها عند الواجب تعالى من حصول الصور المعقولة عندنا ، اى انا ندرك تلك الصورة كذلك مع انها حاصلة لذاتنا لا بانفراد ذاتنا لانها قابلة لها ، بل بمشاركة من المعقولات اى المجردات التى هى العقل الفعال و ما قبله الى ان ينتهى الى الواجب تعالى على ماذهب اليه الحكماء و هذه المشاركة ليست فى التاثير لان النفس قابلة لها فقط ، ولكن الله تبارك و تعالى متفرد فى التأثير لآثاره ، جلت عظمته ، و يحتمل ان يكون مراده بالمعقولات المبادى التصورية والتصديقية .

قول الشارح : من غیر افتقار ـ الجار متعلق بقوله : فحصول العلم .

قول الشارح : العلتان متغایرتین ـ العلتان صفة لقوله : ذاته و علمه ، و متغایرتین خبر کانت .

قول الشارح : فکذا معلوله الخ ـ جواب لقوله: ولما کانت ذاته الخ، وحاصل مراده ان علمه بذاته عین ذاته من حیث الحقیقة ، و متغایران باعتبار المفهوم و باعتبار التعلق وعدمه فان العلم یعتبر فی مفهومه التعلق بخلاف الذات ، و کذا الحال فی آثاره تعالی ومعلولاته فان علمه بآثاره عین آثاره من حیث الحقیقة و غیرها باعتبار المفهوم و باعتبار الصدور والحضور فان الآثار یعتبر معها عنوان الصدور والعلم بها یعتبر فیه عنوان الحضور فان ماصدر عنه بما انه صادر عنه معلول له وبما انه حاضر عنده علم له به وذلك لوجوب التناسب بین العلة و المعلول فان ذاته التی علة لآثاره متحدة مع علمه بذاته الذی هو علة لعلمه بآثاره فیجب اتحاد المعلولین لاتحاد العلتین ،

قول الشارح : صاحب التحصیل ـ هو بهمنیار تلمیذ الشیخ ابی علی بن سیناء

قول الشارح : فی شرح الاشارات ـ فی النمط السابع فی الفصل السابع عشر.

قول الشارح : جمیع المحالات ـ ای المحالات الخمس التی مر ذکرها .

قول الشارح : و تقریر الاعتراض الخ ـ توضیحه ان الله تعالی لوکان عالما بالجزئیات المتغیرة کما لوعلم انزیداً حی ثم مات لزم له الجهل المرکب اوتغیر علمه لان علمه اولم یتغیر عند تغیر المعلوم لزم الاول ولو تغیر فهو الثانی و کلاهما محالان فی حقه تعالی ، اما الاول فهو ظاهر ، واما الثانی فلان العلم من الصفات الحقیقیة ذات الاضافة وتغیرها یوجب تغیر الذات وهو مستلزم للامکان .

قول الشارح : و تقریر الجواب الخ ـ توضیحه ان التغیر او الجهل یلزم علی القول بالعلم الحصولی الذی هو حصول صورة المعلوم فی ذات العالم ، فتفصی القائلون به فی هذا المقام عن هذا الاشکال بالقول بان علمه تعالی بالجزئیات علی الوجه الکلی واما علی القول بالعلم الحضوری فلایلزم ذلك لانه لیس بارتسام الصورة فی ذات العالم فلا یوجب تغیر المعلوم تغیرا فی ذاته ، بل یوجب تغیر اضافة بینه وبینه ، وهو جائز

فانه اذا علم ان زيدا حى ثم مات لايتغير حينئذ الانسبة الحضور ، ففى الاول يحضر عنده زيد مع الحياة و فى الثانى يحضر عنده مع الموت ، فلا جهل ولاتغير الا فى المعلوم ونسبته .

قول الشارح : كالقدرة التى تتغير الخ ـ اعلم ان الصفات ثلاثة اصناف : الحقيقية المحضة كالحياة و الاضافية المحضة كالابوة والحقيقية ذات الاضافة ، وهذه الاخيرة قسمان : مالا يتغير بتغير المضاف اليه كالقدرة ومايتغير بتغيره كالارادة، والعلم ان كان حضوريا فكالقدرة وان كان حصوليا فكالارادة .

قول الشارح : لانها امور اعتبارية ـ قدمر بيان ذلك فى المسألة الثالثة من مبحث المضاف من مباحث الاعراض .

قول الشارح : والالجاز ان لايوجد ـ هذا بيان الملازمة ، اى وان لم يجب الحادث الذى تعلق به العلم قبل حدوثه لجاز ان لايوجد .

قول الشارح : فينقلب علمه تعالى جهلا ـ هذا مغالطة لان الانقلاب لا يتفرع على الامكان، بل يتفرع على ان لايوجد الحادث .

قول الشارح : والجواب ان اردتم الخ ـ توضيحه ان الوجوب الذى ادعيتم لزومه للحادث يتصور على ضروب اربعة : الاول الوجوب الذاتى، وهذا باطل بالبديهة لان الحادث الممكن لاينقلب واجباً بالذات على اى حال، الثانى الوجوب بالغير السابق على وجود الحادث، وهذا باطل ايضاً لانه يأتى من قبل العلة التامة والعلم ليس علة تامة للمعلوم، الثالث الوجوب اللاحق بالحادث، وهو باطل كذلك اذلادخل للعلم ولالشىء آخر فى هذا الوجوب بل هو يعتبر للشىء مادام موجوداً ، فالملازمة على هذه الفروض ممنوعة، الرابع وجوب مطابقة المعلوم للعلم، وهذا الوجوب انما هو من المعلوم للعلم لامن العلم للمعلوم فان العلم اذاكان صحيحاً وجب ان يطابق المعلوم سواء كان مقدما عليه ام لا، وهذا معنى اصالة المعلوم وتبعية العلم الذى مر فى المسالة الرابعة عشرة من مبحث العلم من مباحث الاعراض، وعلى هذا الفرض فبطلان التالى ممنوع .

قول الشارح : بوجوب علمه تعالى ـ اى بوجوب معلومه الحادث الذى تعلق به علمه تعالى قبل حدوثه .

قول الشارح : واجب الصدور عن العلم ـ اشارة الى الضرب الثانى .

قول الشارح : وجوب المطابقة لعلمه ـ اشارة الى الضرب الرابع .

قول الشارح : وجوب لاحق ـ اى لاحق بالعلم من جهة المعلوم .

اقول : قد ظهر لك ان المراد بالاعتبارين فى كلام المصنف كما اشار اليه الشارح ان المعلوم ممكن باعتبار ذاته ، ان يوجد اولا يوجد انما هو مستند الى علته التامة وعدمها لا الى العلم ، وواجب من حيث المعلومية باعتبار مطابقة العلم له اى يجب ان يطابقه العلم والا لم يكن علماً ولا المعلوم معلوما ، وليس المراد بهما ان المعلوم ممكن باعتبار ذاته وواجب باعتبار غيره اى ممكن بالذات وواجب بالغير كما فى بعض الشروح لان من الظاهر المعلوم ان الخصم لم يدّع لزوم الوجوب الذاتى للمعلوم الحادث حتى يجاب بان الوجوب له بالغير لا بالذات، بل ادعى وجوبه بالغير اى وجوبه بتعلق العلم به قبل حدوثه .

ثم انه تعالى لو امتنع علمه بالشيء قبل حدوثه لكان علمه انفعاليا لا فعليا ولكان تعالى موجبا فى فعله لان الاختيار يستلزم العلم السابق .

تتميم

نسب القول بعدم علمه تعالى بالحوادث قبل حدوثها فى اربعين الرازى ومقالات الاسلاميين والملل والنحل والتبصير فى الدين الى بعض اجلاء اصحاب الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم كزرارة وهشامين ومؤمن الطاق، وهذه النسبة اليهم كغيرها افتراء وخلط و اشتباه .

نعم ان من الايات والاخبار ما بظاهره يوهم هذا المعنى ، و لذلك ذهب الى هذا المذهب رئيس الطائفة الشيخية احمد بن زين الدين الاحسائى ، ولكن

لتلك الايات والاخبار توجيهات لطيفة صحيحة مذكورة في مظانها ، بها يجمع بين العلم الذاتي والفعلي ، وليس ههنا مقام التفصيل .

المسألة الثالثة

(في انه تعالى حي)

قول المصنف : وكل قادر عالم حي ـ هذه كبرى قياس لاثبات كونه تعالى حيا ، صغراه انه تعالى قادر عالم لمامر ، والكبرى ضرورية لظهور ان العلم والقدرة مشروطان بالحياة ، مع ان الاقوام كلهم متفقون في ثبوت هذه الصفة له تعالى من دون خلاف في شيء .

قول الشارح : واختلفوا في تفسيره الخ ـ اى في مفهوم الحياة و ما هيتها للواجب تعالى بعد اتفاقهم على ثبوتها له .

فهي عند الاشاعرة صفة ثبوتية زائدة قائمة بذاته تعالى لاجلها يصح ان يعلم ويقدر ، وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل ان يقدر ويعلم ، وعند غير ابي الحسين فظاهر بعضهم كصاحب المواقف والقوشجي موافقة الاشاعرة في تفسيرها ، وظاهر آخرين كالشارح وصاحب الشوارق موافقة ابي الحسين .

اقول : ان الذي يظهر من كتب القوم انهم لم يختلفوا في مفهوم الحياة له تعالى كثبوتها لانهم لما وصفوه بالعلم والقدرة بالاتفاق و وجدوا الميت ممتنع الاتصاف بهما وصفوه تعالى بصحة الاتصاف بهما لمكان العلم والقدرة و فسروا الحياة بهذه الصحة ، ثم ان الاشاعرة لما كان مبناهم زيادة الصفات لم يرتضوا بان يكون مفهوم حياته تعالى هذه الصحة لانها عبارة عن الامكان وهو امر سلبي ، فقالوا : انها صفة ثبوتية زائدة توجب هذه الصحة .

ثم لا يخفى ان هذا المفهوم مشترك بين الواجب والممكن ، اما حقيقة حياته تعالى فغير حياة الحيوان لانها من الكيفيات النفسانية التي مر في المسالة الخامسة والعشرين

من مبحث الاعراض انها صفة تقتضی الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج لان هذا الشرط ممتنع فی حقه تعالی ، هذا ماقال المتكلمون فی تفسیر حیاته تعالی.

اما الحكماء فیدور كلامهم فی الحیاة بحسب المفهوم حول الادراك والفعل فان الحی عندهم هو الدراك الفعال ، وقد اكتفی بالدراك فقط كما فی موضع من الاهیات الشفاء واما بحسب الحقیقة فیدور حول الوجود ،

قال الحكیم السبزواری رحمه الله فی شرح الاسماء : ثم الحیاة قد تطلق ویراد بها الوجود ولذا كان احد اسماء الوجود المطلق المنبسط هو الحیاة الساریة فی كل شیء، وبهذا الاعتبار كل ماهو موجود فهوحی: فالجمادات حیة ، و تسبیحها بهذا الاعتبار ، وقال بعد تفسیرها بالادراك والفعل : فبهذا الاعتبار فالحیوان ولو كالخراطین ومافوقه حیة والجمادات لیست حیة اذلیست دراكة فعالة ولوعلی سبیل اقل مایعتبر فی الدرك والفعل . وهو تعالی حی بكلا المعنیین اذله اعلی مراتب الوجود وله اعلی مراتب العلم والقدرة كما علمت ، انتهی .

اقول : علی اصالة الوجود فحقیقة كل صفة كمالیة هی الوجود ، فاینما تحقق الوجود تحققت شؤونه ، فالدرك والفعل والقدرة ان كانت من شؤون الوجود فكل موجود حی بكلا المعنیین مع اختلاف المراتب بین الموجودات فی الوجود وشؤونه .

المسألة الرابعة

(فی انه تعالی مرید)

قول المصنف : وتخصیص بعض الممكنات الخ ـ اشارة الی دلیلین شبیهین ذكرهما الشارح فی الشرح :

الاول انه قال: تخصیص بعض الممكنات بالایجاد ، یعنی انه تعالی لم یوجد كل ممكن یدرك العقل امكانه فانه لم یوجد بحرا من زیبق فی الارض ولم یوجد انسانا له الف راس و لم یوجد آلافا من الشموس والاقمار ، وهكذا مع انها من الممكنات ،

فتخصيص بعضها بالايجاد دليل على خصوصية فى الفاعل المـوجد ، بها اختار ايجاد بعض الانواع و الافراد دون بعض ، و تلك الخصوصية تسمى بالارادة ، و ليست بالعلم والقدرة وغيرهما من اوصاف الذات لان نسبة كل منها الى جميع الممكنات سواء ، فلا يتصور كونها مخصصة لبعضها .

الثانى انه قال : فى وقت ، وهذا الظرف متعلق بقوله : بالايجاد يعنى انه تعالى اوجد كلا من الممكنات التى اوجدها فى وقت وهذا التخصيص الوقتى يدل على تلك الخصوصية كالتخصيص الايجادى .

ثم ان الدليل النقلى على كونه تعالى مريدا الكتاب والسنة و اجماع المسلمين بل اهل الملل اجمعين، وقال الشيخ المفيد رحمه‌الله فى اوائل المقالات : واقول ان الله تعالى مريد من جهة السمع والاتباع والتسليم على حسب ماجاء فى القرآن، ولا اوجب ذلك من جهة العقول ، انتهى ، و مراده رحمه‌الله ان اطلاق المريد عليه تعالى لماورد فى السمع ، و لولا ذلك لايستقيم اطلاقه عليه تعالى بالمفهوم الـذى عندنا . الا بصرفه الى مفهوم العلم او الاحداث على ما يأتى بيانه عن قريب ان شاء الله تعالى.

قول الشارح : اختلفوا فى معناه الخ ـ انما تعرض لاقوال الاقوام فى معنى الارادة و تحديدها ذيل هذا الكلام من المصنف مع انه بيان لهليتها البسيطة لما فيه من الاشارة الى تفسيرها بالمفهوم ، و هـو ان الارادة صفة مخصصة للشيء بالايجاد .

قول الشارح : على معنى ان علمه الخ ـ اى ان ارادته تعالى هى علمه بما فى فعله من المصلحة الداعية الى الايجاد ، فالداعى هو علمه تعالى بما يصدر عنه بهذا الاعتبار. فلا يرد عليه انه لاشيء من العلم له شأن التخصيص لانه تابع و نسبته الى الجميع وجميع الاوقات سواء و كل ارادة لها شان التخصيص فلاشيء من العلم بشيء من الارادة لان الذى ليس له شان التخصيص هو مطلق العلم والذى له شان التخصيص هو العلم بالشيء بما ان فيه مصلحة ، ولا باس بان يكون المقيد واجداً لخصوصية لم تكن للمطلق ، فتامل .

قول الشارح: وقال النجار ـ قال ابن النديم فی الفهرست: ابو عبدالله الحسين ابن محمد بن عبدالله النجار ، وكان حائكا فی طراز العباس بن محمد الهاشمی من جلة المجبرة ومتكلميهم ، وقد قيل: انه كان يعمل الموازين من اهل بم ، و اذا تكلم كان كلامه صوت الخفاش ، و كان من اهل الناظرين ، وله مع النظام مجالس ومناظرات

وقال ابو المظفر الاسفراييني فی التبصير فی الدين : الباب السابع فی تفصيل مقالات النجارية وبيان فضائحهم ، وهم اتباع الحسين بن محمد النجار ، وهؤلاء يوافقون اهل السنة فی بعض اصولهم مثل خلق الافعال والاستطاعة والارادة و ابواب الوعيد، و يوافقون القدرية فی بعض الأصول مثل نفی الرؤية ونفی الحياة و القدرة و يقولون بحدوث الكلام، والقدرية يكفرونهم بسبب ماوافقوا فيه المعتزلة من المسائل، انتهی، ثم ذكر طوائفهم .

قول الشارح : غير مغلوب ولامستكره ـ هذا المفهوم غير مطابق لمفهوم الارادة ، بل هو مفهوم لازم لكونه تعالی نافذ القدرة فی كل شیء و اما ما قال الفخر الرازی فی رد" هذا القول من ان الجماد والنائم غير مقهور مع انه ليس بمريد فمردود لان النجار ما اراد بعدم المقهورية عدما مطلقا بل عدم الملكة.

قول الشارح : عالم بافعال نفسه الخ ـ الظاهر ان مراد الكعبی ان ارادته تعالی لافعال نفسه هو نفس علمه بها من دون التقييد بالمصلحة فمذهبه مذهب الحكماء

ثم ان ما ذكر من مذهب الكعبی هنا موافق لما نقل عنه الشارح القديم والقوشجی و صاحب الشوارق وابو المظفر الاسفراييني فی التبصير ، و مخالف لما نقل عنه المفيد رحمه الله فی اوائل المقالات و الفخر الرازی فی الاربعين والبراهين و الشهرستانی فی الملل والنحل حيث نقلوا عنه : ان معنی كونه تعالی مريداً هو انه فاعل لافعاله.

قول الشارح : انه صفة زائدة علی العلم ـ لكن ابو علی وابنه ابو هاشم الجبائيان بعد اتفاقهما مع الاشاعرة فی ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم خالفاهم كما يأتی فی كلام الشارح فی كونها قديمة قائمة بذات الباری تعالی ، بل هما قالا : انها حادثة قائمة بنفسها .

قول الشارح : مطلقا ـ ای بای من المعانی فسرناها لان الکلام هنا فی هلیتها مع قطع النظر عن مفهومها وماهیتها .

قول المصنف : ولیست زائدة علی الداعی ـ اختلفوا فی ارادة الله تعالی ، هل هی صفه سلبیة او ثبوتیة ، والاول هو قول النجار کما مر وهو فی غایة السخافة ، والثانی یتصور علی صورتین .

الاولی ان تکون قدیمة ، اما عین ذاته ، وذلک مذهب الحکماء واکثر المعتزلة والامامیة، واما زائدة علی ذاته وهو مذهب الاشاعرة .

الثانیة ان تکون حادثة ، اما فی ذاته تعالی وهو مذهب الکرامیة ویاتی تزییفه واما حادثة قائمة بنفسها لافی محل ، وهو مذهب ابی الهذیل العلاف المعتزلی و بعض اصحابه علی ماحکی الاشعری فی مقالات الاسلامیین والشهرستانی فی الملل والنحل، ومذهب ابی علی وابی هاشم علی ماحکیا وحکی الشارح هنا، واما حادثة هی نفس الفعل والاحداث . و هذا قول النظام و اصحابه من المعتزلة علی ماحکی عنه الاشعری والشهرستانی ، ومذهب الکعبی علی حکایة المفید والفخر الرازی والشهرستانی کما مر، ونسب الاشعری هذا المذهب الی بعض الشیعة، وهو اختیار المفید رحمه الله ، قال فی اوائل المقالات : ان ارادة الله تعالی لافعاله هی نفس افعاله ، وارادته لافعال خلقه امره بالافعال ، وبهذا جاءت الاثار عن ائمة الهدی من آل محمد صلی الله علیه وآله وهو مذهب سائر الامامیة الامن شذ منها عن قرب وفارق ماکان علیه الاسلاف ، و الیه یذهب جمهور البغدادیین من المعتزلة وابو القاسم البلخی خاصة وجماعة من المرجئة ویخالف فیه من المعتزلة البصریون ، ویوافقهم علی الخلاف فیه المشبهة و اصحاب الصفات، انتهی، وهذا ایضاً مذهب اصحاب الحدیث من الامامیة ، وکذا الشیخیة ذاهبة الیه، وبه وردت اخبار صریحة کثیرة عن اهل البیت علیهم السلام فی الکافی والتوحید و غیرهما کما صرح به المفید رحمه الله ، وظاهر القرآن فی مواضع ذکر الارادة یلائم هذا القول وعلی هذا فارادته تعالی من صفات فعله لامن صفات الذات .

ثم انه لايابى بل يقرب جدا رجوع مذهب ابى الهذيل وابى على وابى هاشم الى هذا القول ، فانظر.

اقول : لاشبهة ولانزاع فى انه تعالى لايخفى عليه شىء ولا يغفل عن شىء ولا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولافى السماء ولااصغر من ذلك ولااكبر الافى كتاب مبين، ولا شبهة ايضاً انه تعالى ليس بين علمه بالفعل ونفس الفعل شوق وترو ّ وتفكر و هم ّ و تردد وغيرذلك ممايعترى انفسنا ويختلط بارادتنا ويتوسط بين علمنا بالشىء واحداثنا اياه لانه تعالى ليس محل الحوادث. فلايبقى مما يصح ان نسميه الارادة فى حقه تعالى الا علمه بالاشياء او احداثه لها ، فطائفة ممن ذكرنا ذهبوا الى الاول، واخرى الى الثانى ولايعبأ بمذاهب آخرين

ثم لايخفى ان الارادة بحسب المفهوم ليست بالعلم بل هو تطلب الشىء نفساً او طبعاً او غيرهما لشىء بحيث ان اجتمع شرائطه ولم يمنعه مانع لوقع هومنه، و هذا المفهوم عام لايختص بذوى الشعور فان الجدار الذى تضعضعت قواعده يريدان ينقض بطبعه فمغايرة مفهوم الارادة لمفهوم العلم غيرخفى على المطلع بمواضع استعمالها فى اى لغة يفرض، وحقيقة هذا المفهوم ومصداقه فينا هوالشوق الاكيد المستعقب لحركة العضلات، فتفسيرها بالعلم انما هو تفسير حقيقى وبيان لحقيقتها و مصداقها فى حقه تعالى ، واباء المفيد عن اطلاق المريد عليه الا اتباعاً لوروده فى القرآن كما حكينا عنه انماهو لذلك لان مفهوم الارادة هذا لاينطبق على مصداقها وحقيقتها فى حقه تعالى والحاصل ان مايتحقق به فينا الارادة وبه يكون مصداقها فينا يبتدىء بعلمنا بالفعل و ينتهى الى احداثنا له على الترتيب الذى مر فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الخامس فى مباحث الاعراض النسعة ، وحيث ان تلك الامور الواقعة بين العلم والاحداث ممتنعة فى حقه تعالى فحقيقة ارادته تعالى واحد منهما .

ان قلت : ان وجه تفسير حقيقة ارادته تعالى بالعلم هو اتحادهما حقيقة والاتحاد لايختص بهما. بل كل صفة من صفاته الذاتية متحدة مع الاخرى والكل مع الذات كما

بين فی محله. ولا قائل بتخصيص بعض صفاته بذلك دون بعض، فلتفسر بصفة اخرى، قلت : ذلك حق، لكن العلم من حيث هو علم مع قطع النظر عن عينيته وزيادته مناط لتحقق الارادة فی القادر المختار مع قطع النظر عن عينيتها وزيادتها ايضا دون سائر الصفات، فلذلك فسروها بالعلم دون غيره .

ان قلت : ان صح تفسير ارادته تعالى بالعلم فماوجه اصرار ائمتنا صلوات الله عليهم على مافی احاديثهم على نفی كونها علما ؛ قلت : لعله لرعاية تنزيهه تعالى عن توهم تخلف مراده تعالى عن ارادته لان العلم قديم وافعاله تعالى حادثة والحادث متخلف عن القديم، والتخلف هكذا يوهم ممنوعية المريد عن وصول مراده لنقص فی نفسه اولامر فی خارجها ، وهو لايليق بجنابه تعالى، لكن هذا التوهم انما هو بحسب اذهان العامة وهم عليهم السلام فسروها بالاحداث رعاية لافهامهم، واما الخاصة فاذا فسروها بالعلم لم يغفلوا عن هذا بل اعتقدوا ان علمه تعالى تعلق بافعاله على نحو يقع كل فی مقامه من قطع الزمان ان كان من الزمانيات اومافوقه ان لم يكن منها ، فلم يتخلف مراده عن ارادته التی هی علمه لان معلومه الذی هو مراده انما علم على هذا النحو ، اولعله لدفع توهم قدم العالم لان المريد لايكون الا المرادمعه ، ولوفسرت بالعلم وهوازلی توهم قدم المراد ، وهذا ايضا غير متوهم عند الخاصة لما قلنا .

ثم ان لاصحاب النظر فی المباحث العقلية كالمولى محسن الكاشانی فی علم اليقين والمحقق اللاهيجی فی الشوارق و كوهرمراد والحكيم السبزواری فی اسرار الحكم والسيد الداماد فی قبساته والعلامة المجلسی فی البحار وغيرهم فی غيرها كلمات و توجيهات لما صدر عن اهل البيت سلام الله عليهم من ان ارادته تعالى حادثة ومن صفات الفعل ، لاسعة فيما بيدی لذكرها والكلام فيها . هذا كله مافهمنا من الاقوام فی هذا المقام .

ثم اقول باسم الله عزوجل و به التوفيق والتسديد : ان للارادة مفهوما واحدا فی جميع الموارد ينطبق على حقيقتها اينما تحققت في الواجب اوالممكن ذاشعور كان

اوغيره لانعدم انطباق المفهوم على الحقيقة غير معقول لان المفهوم في كل شيء ماخوذ من حقيقته، وبيان ذلك :

ان الارادة هى اقبال الشيء نحو ما يمكن ان يصدر عنه بالقوة الطبيعية او النفسية او المنزهة عن الطبع والنفس ليتحصل في العين محدوداً بحد كان في وسعه سواء كان له عناية بذلك ام لا .

انظر الى نفسك فان الارادة فيك كما ذهب اليه الحكماء وهو الحق ومضى بحثه في مباحث الاعراض هي الاجماع على الفعل ، وهو على ما تدرك بوجدانك ليس الا اقبال نفسك الى ما تصورته وعلمته اولا من القعود او القيام او المشي او العدو او الشرب او الاكل اوغير ذلك ، فانت انت فنفسك تقبل نحو ما في صقع علمك بعد الشوق وتاكده وزوال التردد ، وبهذا الاقبال يتحصل الحركة في بعض اعضائك واجزائك ، والحركة امر واحد وانما تختلف باضافتها الى الآلات البدنية والخارجية المختلفة ، فيتحدد بحد من الحدود وتعنون باعتبار كل وضع و آلة بعنوان من العناوين و تسمى باسم فعل من الافعال ، بل ليس تحديد الحركة التى تصدر من صقع قوتك وقدرتك وانشائك لها واحداثك اياها الا نفس ذلك الاقبال في الحقيقة ، فانه ارادة بما انه صفة للفاعل واحداث بما انه يتعقبه حصول الاثر محدوداً متميزاً في العين ، وحديث تقدم الارادة على الفعل بمعنى الانشاء والاحداث ممنوع ، وبمعنى الاثر الحاصل في الخارج مسلم تقدمها بالعلية لا بالزمان فاذن تنبه ان الارادة مخصصة (بصيغة المفعول) لامخصصة والتخصيص انما هو شان العلم السابق لان الخصوصية التى تبعثك وتوجب الشوق في نفسك مالم تكن معلومة في الفعل المتصور اولا لم تحصل باقي المبادى الارادية ، فعلمك بفعلك على وجه يترتب عليه غرضك هو الذى يخصص فعلك بان توقعه في الخارج على ذلك الوجه كما انه هو الذى يوجب الشوق في نفسك ويجعلك تُقبل نحو الفعل .

وانظر الى الحجر الهابط من علو فانه يقبل نحو الحركة الى مكانه ، و تلك الحركة بحدها المخصوصة ما يمكن ان يصدر عنه بقوته الطبعية ، والى النار تقبل نحو الاحراق ، والى الشجر يقبل نحو ابراز الاوراق والثمار ، و الى

القمر يقبل نحو الزيادة والنقصان والطلوع والافول والانارة والكسوف والى الشمس تقبل نحو تنوير الارض و ماعليها و تسخينها ،

والحاصل ان كل موجود يقبل عند كمال الشرائط نحو مايمكن ان يصدر عنه من الاثر ليتحصل ذلك في العين محدوداً بحد متميزاً عن اصله فذلك المحدود الواقع في الخارج فعله وذلك الاقبال ارادته، فيقال: اراد ففعل، وان كان الاثر باعتبار انسلاخه عن حده كان مع اصله غير متميز عنه والا لم يحصل منه ، وتخصص الفعل والاثر بحده الذى حد به اما بعلمه السابق ان كان من ذوى العلم والشعور واما بتسخيره تحت تصرف ذى علم من اصحاب الملكوت ان لم يكن . فان تخصيص الفعل بحد لائق يناسب حكمة الكون يمتنع من دون العلم .

ثم ان تسمية ذلك الاقبال الذى هو حقيقة الارادة بالفعل والصنع والانشاء والاحداث والتاثير ومايرادف ذلك صحيح كتسمية ماصدر عنه محدوداً بالاثر والمحدث والمنشأ والمصنوع والمفعول ، وقد يطلق الارادة في العرف ويراد بها العزم على الفعل في وقته اللائق ، وهى بهذا المعنى غير مانحن بصدد بيانه .

ثم قد ظهر مما بينا ان مضمون كلام المصنف و غيره : ان المخصص لابدّ منه في الايجاد وليس ذلك الا الداعى الذى هو علم الفاعل بالفعل بمافيه من الخصوصية حق لانك قد عرفت ان المخصص هو العلم السابق لاغير ذلك ، لكن تسميته بالارادة مخالف لما يفهم اهل كل عرف من هذه اللفظة و مخالف لمفهوم الارادة الذى اخذ من حقيقتها ووضع له تلك اللفظة لان حقيقتها ماذكرنا ومفهومها عند اهل كل لسان ينطبق عليها.

فالحق ان الارادة بحسب المفهوم المنطبق على حقيقتها هى اقبال الشىء نحو ماعنده ويمكن ان يصدر عنه ليتحصل في الخارج متميزاً عنه محدوداً بحد كان في وسعه شعر ذلك الشىء به اولم يشعر مع وجوب شعور مايخصصه ، وذلك الاقبال احداث باعتبار اضافة تفرع الاثر الخارج في الخارج عليه .

اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان الله تعالى منزه غنى في ارادته عمايحتاج غيره اليه في ارادته وليس على ارادته سابقة الاعلمه الذاتى المخصص لفعله ومشيته التى هى نور

ذاته وتوحيده السارى فىجميع الاشياء الذى يتحدد بالحدودالامكانية ويتميزعنذاته العلية باعتبار تلك الحدود ، وليست ارادته تعالى فىصقع الوجوب ، بلمتاخرة عنه بمرتبة هىالمشية التى خلق الاشياء بها وخلقتبنفسها وبمرتبة اخرى هىعلمهالذاتى الذى هو عين ذاته وليس شىء الاكان فيه لابالكثرة والتميز ، وعلى هذا الذى قلت شواهد كثيرة مناحاديث الائمة الاطهار صلواتالله عليهم ، ويساعده الشهود الفطرى والبرهان العقلى ، ولا يسع هذا التأليف ذكر تفاصيل ذلك ، بل يستدعى رسالة مفردة .

المسألة الخامسة

(فىانه تعالى مدرك بلاآلة)

قولالمصنف : والنقل دلعلى اتصافه بالادراك ـ اى السمع والبصر ، بلالعقل يدل علىذلك انارجعا الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما عليه الاكثر وقد ذكرالرازى فىالاربعين والقوشجى فىشرحه واللاهيجى فىالشوارق دليلاعقليا عليه ، لكن لايخلومن ايرادات ، والطالب يراجع .

ثم انهلاكلام ولاخلاف بينالمتكلمين بلالحكماء المتأخرون يوافقونهم فىانه تعالى عالم بكلالمحسوسات كغيرها و ان ادراكه ليس كادراكنا الاالمجسمة، و انما الكلام ههنا فىوجه استناد السمع والبصر اليه تعالى فى الشرع دون غيرهما من الادراكات كاللمس وغيره مع انهما انكانا صفتين غيرالعلم كما عليهالاشاعرة او يأولان الى العلم بالمبصرات والمسموعات كماعليه غيرهم فلميطلقعليه تعالى اللامس مثلا بما ان اللمس صفةله او يأول الىالعلم بالملموسات .

فقال المصنف فىشرح رسالةالعلم ما حاصله : ان الذين ينزهونالله تعالى عن الادراك الحسى لايصفونه بالسميع والبصير والشامّ وغيرها بمعناها الاصلى، بليصفونه

بانه تعالى عالم بها و اما وصفه بالسميع والبصير دون غيرهما مع تساوى الجميع فلانهما الطف الحواس واقربها من الادراك العقلى، و مع ذلك يريدون بهما فى حقه تعالى العلم بالمبصرات والمسموعات لامعناهما الاصلى، واما القائلون بالتجسم فيريدون فى حقه تعالى معناهما الاصلى اى الاحساس .

وقال اللاهيجى فى كوهر مراد ما حاصله : ان اطلاق السميع والبصير عليه تعالى دون غيرهما لانه يوهم التجسم لان فى مفهوم سائر الاحساسات يعتبر ملاصقة الحاس للمحسوس دون السمع والبصر ، فلامحظور فى اطلاقهما عليه تعالى وارادة انه عليم بالمسموعات والمبصرات دون غيرهما ، وقال بهذا الوجه الشارح محمد البهشتى الاسفرايينى فى شرحه على التجريد ، والحكيم السبزوارى فى اسرار الحكم احتمله مع عدم الجزم به .

اقول : و يمكن ان يقال ايضا : لان يوصف تعالى بهما دخل فى الانذار دون غيرهما .

قول المصنف : والعقل على استحالة الالات ـ وكذلك النقل كثيرا ، منه مارواه الكلينى رحمه الله فى الكافى باب صفات الذات والصدوق رحمه الله فى التوحيد باب صفات الذات والافعال عن محمد بن موسى بن المتوكل رحمه الله عن على بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم ، قال فى حديث الزنديق الذى سال اباعبدالله عليه السلام انه قال له : اتقول انه سميع بصير ،فقال ابوعبدالله عليه السلام : هو سميع بصير، سميع بغير جارحة ، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، و ليس قولى : انه يسمع بنفسه انه شيء والنفس شيء آخر، ولكنى اردت عبارة عن نفسى اذ كنت مسؤولا وافهاما لك اذ كنت سائلا، فاقول : يسمع بكله ، لا ان كله له بعض ، ولكنى اردت افهامك والتعبير عن نفسى ، وليس مرجعى فى ذلك الا الى انه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى .

ثم الدليل العقلى على استحالة الالات عليه فى ادراكه تعالى لـزوم الجسمية والحاجة .

قول الشارح : واختلفوا فی معناه الخ ـ لا شبهة ولا خلاف فی ان سمعه و بصره تعالی من الصفات الذاتیة ، فمن قال بزیادة الصفات الذاتیة علی الذات کالاشاعرة قال انهما صفتان غیر العلم، ومن قال بعینیتها فلامحیص له من القول بانهما العلم بالمسموعات والمبصرات .

المسألة السادسة

(فی انه تعالی متکلم صادق)

قول المصنف : وعمومیة قدرته الخ ـ اشارة الی برهان القول المختار له فی مسألة کلام الله تعالی الذی لاشبهة ولاخلاف بین اهل الملل من المسلمین و غیرهم فی ثبوته ، وانما وقع الخلاف فی قدمه او حدوثه وقیامه بذاته تعالی او بغیره وانه من صفات الذات اومن صفات الفعل وانه قسمان اللفظی والنفسی اوقسم واحد هواللفظی ، ولا باس بذکر الاقوال والکلام فیها ، فاقول .

القول الاول للامامیة والمعتزلة ، وهو ان الکلام فی الواجب والممکن قسم واحد هو هذه الحروف والاصوات الحاصلة بارادة المتکلم وقدرته القائمة بغیر نفسه وذاته التی تقع علی سمع المخاطب ان کان هنا مخاطب ، ولکن الله تبارك وتعالی اذ هو منزه عن الجسمیة وعن ان یکون له حلق وفم وشفة وغیرها مما لنا من آلات التکلم فیوجد بقدرته العامة علی کل شیء وارادته هذه الحروف بای لغة شاء فی ای شیء من خلقه من ملك او انسان اوحیوان اوشجر اوحجر اوغیرها فیسمعه من اراد الله تعالی اسماعه ، ونحن لا نعقل ولا نتصور القسم الاخر من الکلام الذی سماه الخصم کلاما نفسانیا اذ لا نعقل فی انفسنا من المعانی غیر العلم والارادة والترجی والتمنی والاستفهام و غیرها نسمیه الکلام النفسی ، فان الخصم لو قنع بتسمیة الجامع بین هذه المعانی وهو المعنی الواقع فی النفس بالکلام النفسی فلاتحاشی منا ولامضایقة اذلامشاحة فی الاصطلاح وبکون

النزاع لفظيا ، الا ان الخصم لا يكتفى بذاك ولايقنع ، بل هو مصر على ان فی النفس معنى آخر غير هذه المعانی هو الكلام حقيقة ، و يأتی انشاءِ الله عن قريب بيانهم و كلامهم .

ثم الدليل على هذا المذهب امور :

الاول ان عمومية قدرته مع ان الكلام النفسی غيرمعقول و ان الكل مجمعون على انه تعالى متكلم دليل على ثبوت الكلام له تعالى بهذا المعنى .

الثانی ان لكلام الله تعالى خواص ذكرت فی الكتاب تمتنع على المعنى القديم القائم بذات الله تعالى وتصح على المعنى الذی قلناه ، وتلك الخواص كونه مسموعا لقوله تعالى : واذا سمعوا ما انزل، و كونه متلواً لقوله تعالى : لتتلو عليهم الذی اوحينا و كونه ذكراً لقوله تعالى : وانه لذكر لك ولقومك ، وكونه عربيا لقوله تعالى انزلناه قرآنا عربيا، و كونه منزلا لقوله تعالى : قل نزله روح القدس، و كونه محدثا لقوله تعالى : ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث ، و كونه فی اوح محفوظ لقوله تعالى : بل هو قرآن مجيد فی لوح محقوظ ، وغيرذلك .

الثالث ان مادعوه على الله تعالى من الكلام النفسی لم يذكره ولااثرا منه فی كتاب من كتبه ولا على لسان نبی من انبيائه ولاوصی من اوصياءِ رسله، ولم يكن له اسم ولا مفهوم عند احد من خلقه ولا فی تأليف من التآليف ولا فی كتاب من كتب اصحاب الادب واللغة ولا فی شعر احد من الشعراءِ حتى وصل الامر الى الشيخ الاشعری او شيخ آخر لهم مسمى بابی محمد عبدالله المتكلم البغدادی فی القرن الثالث كما قيل ونقل فی حاشية احقاق الحق ، فهو كشف عن مكنون حقيقته واظهر اسمه وتكلم برسمه و ابان مفهومه مع ان العقلاءِ باجمعهم فی زمانه الى اليوم صرحوا بانا لا نعقل هذا المعنى ولا نتصوره الا المقلدين له على رسم العصبية وعادة التقليد، وانهم الايخرصون فقتل الخراصون.

ان قلت : وقع هذا المعنى فی قول الشاعر :

ان الكلام لفی الفؤاد و انما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا

قلت : لم اجد لقائل هذا الشعر اسما ولا تاريخا ، و لعله احد من الاشاعرة ،

وان كان عربياً قحالم يكن شعره دليلا على المدعى اذ من المحتمل قويا انه تجوز مبالغة باسم الدال على المدلول لان المقصود الاصلي من اتيان الكلام الدلالة على ما في الضمير.

الرابع الاخبار الدالة على ذلك.

منها مارواه العلامة المجلسي رحمه‌الله في باب كلامه تعالى من توحيد البحار عن امالي الشيخ عن المفيد عن ابن قولويه عن الكليني عن علي بن ابراهيم عن الطيالسي عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن ابي بصير، قال سمعت اباعبدالله عليه‌السلام يقول: لم يزل الله جل اسمه عالماً بذاته ولامعلوم ولم يزل قادراً بذاته ولامقدور، قلت: جعلت فداك فلم يزل متكلما؟، قال: الكلام محدث، كان الله عزوجل وليس بمتكلم، ثم احدث الكلام، و رواه الكليني رحمه‌الله في باب صفات الذات من الكافي، والصدوق رحمه‌الله في باب صفات الذات من التوحيد بهذا السند مع اختلاف في المتن.

ومنها مارواه ايضا في ذلك الباب عن الاحتجاج عن صفوان بن يحيى، قال: سأل ابوقرة المحدث الرضا عليه‌السلام. فقال: اخبرني جعلني الله فداك عن كلام الله لموسى، فقال: الله اعلم باي لسان كلمه بالسريانية ام بالعبرانية، فاخذ ابوقرة بلسانه فقال: انما اسألك عن هذا اللسان، فقال ابوالحسن عليه‌السلام: سبحان الله مما تقول ومعاذالله ان يشبه خلقه اويتكلم بمثل ماهم متكلمون، ولكنه تبارك وتعالى ليس كمثله شيء ولا كمثله قائل فاعل، قال: كيف ذلك، قال كلام الخالق لمخلوق ليس ككلام المخلوق لمخلوق. ولايلفظ بشق فم ولسان ولكن يقول له كن فكان بمشيته، ماخاطب به موسى من الامر والنهي من غير تردد في نفس، الخبر. و غير ذلك من الاخبار.

ان قلت: في بعض اخبارنا ان القرآن (وهو كلام الله تعالى) ليس بخالق ولامخلوق وهذا بظاهره ينطبق على ماذهب اليه الاشاعرة من ان كلامه صفة قديمة قائمة بذاته تعالى فان هذه الصفة ليست بخالقة لان الخالق هو الله تعالى و ليست بمخلوقة لان صفات الله تعالى ليست بمخلوقة له، كخبر رواه الصدوق رحمه‌الله تعالى في التوحيد باب ان القرآن ماهو عن احمد بن زياد بن جعفر الهمداني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد عن الحسين بن خالد، قال: قلت للرضا علي بن موسى عليهما السلام يا بن رسول الله

اخبرنی عن القرآن اخالق ام مخلوق ، فقال : لیس بخالق و لا مخلوق ، و لکنه کلام‌الله عز وجل .

قلت : جوابه ما اورده‌الصدوق هناك بقوله : قد جاء فی‌الکتاب ان القرآن کلام‌الله ووحی‌الله وقول‌الله و کتاب‌الله ، ولم‌یجیء فیه انه مخلوق ، و انما منعنا من اطلاق‌المخلوق علیه لان‌المخلوق فی‌اللغة قدیکون مکذوباً ، ویقال : کلام مخلوق ای‌مکذوب ، قال‌الله تبارك وتعالی : انما تعبدون من‌دون‌الله اوثاناً وتخلقون افکا ای کذبا ، وقال‌عزوجل حکایة عن منکری‌التوحید : ما سمعنا بهذا فی‌الملة‌الاخرة ان هذا الا اختلاق ای‌افتعال و کذب ، فمن زعم ان‌القرآن مخلوق بمعنی انه‌مکذوب فقد کفر، ومن‌قال : انه غیرمخلوق بمعنی انه غیر مکذوب فقد صدق و قال‌الحق والصواب ، ومن‌زعم انه غیرمخلوق بمعنی انه غیرمحدث وغیر منزل و غیر محفوظ فقد اخطأ وقال‌غیرالحق والصواب ، وقد اجمع اهل‌الاسلام علی ان‌القرآن کلام‌الله عزوجل علی الحقیقة دون‌المجاز وان من‌قال غیرذلك فقدقال منکراً من‌القول‌وزورا ووجدناالقرآن مفصلا وموصلا وبعضه غیربعض وبعضه قبل بعض کالناسخ‌الذی یتأخر عن‌المنسوخ فلولم‌یکن ماهذه صفته حادثاً بطلت‌الدلالة علی‌حدوث‌المحدثات وتعذر اثبات‌محدثها بتناهیها وتفرقها واجتماعها وشیء آخر وهو ان‌العقول قدشهدت‌والامة قداجتمعت علی ان‌الله عز و جل صادق فی اخباره و قدعلم ان‌الکذب هو ان یخبر بکون مالم‌یکن ، وقداخبر‌الله عزوجل‌عن‌فرعون وقوله : انا ربکم‌الاعلی ، وعن‌نوح انه نادی ابنه وهو فی معزل یا بنی ارکب معنا و لاتکن مع‌الکافرین ، فان‌کان هذا القول وهذا‌الخبر قدیما فهوقبل فرعون‌وقبل قوله ما اخبرعنه ، و هذا هو‌الکذب ، وان‌لم‌یوجد الابعد ان‌قال فرعون ذلك فهوحادث لانه‌کان بعد ان لم‌یکن و امر آخر وهو ان‌الله عزوجل قال : ولئن شئنا لنذهبن بالذی اوحینا الیك ، وقال ماننسخ من آیة اوننسها نأت بخیرمنها اومثلها ، وماله مثل اوجاز ان‌یعدم بعدوجوده فهو حادث لامحالة، وتصدیق‌ذلك مااخرجه‌شیخنا محمدبن الحسن بن‌احمدبن‌الولید رحمه‌الله‌فی

جامعه و حدثنا به عن محمدبن الحسن الصفـار عن العباس بن معروف قال حدّثنی عبدالرحمان بن ابی نجران عن حماد بن عثمان عن عبدالرحيم القصير ، قال : كتبت على يدى عبدالملك بن اعين الى ابی عبدالله علیه السلام : جعلت فداك اختلف الناس فی اشياء قد كتبت بها اليك فان رايت جعلنی الله فداك ان تشرح لی جميع ما كتبت به اليك اختلف الناس بالعراق فی المعرفة والجحود فاخبرنی جعلت فداك اهما مخلوقان، واختلفوا فی القرآن فزعم قوم ان القرآن كلام الله غير مخلوق وقال آخرون كلام الله مخلوق، وعن الاستطاعة اقبل الفعل ام مع الفعل فان اصحابنا قد اختلفوا فيه و رووا فيه ، وعن الله تبارك وتعالی هل يوصف بالصورة وبالتخطيط ، فان رأيت جعلنی الله فداك ان تكتب الی بالمذهب الصحيح من التوحيد وعن الحركات اهی مخلوقة اوغير مخلوقة وعن الايمان ماهو فكتب علیه السلام على يدی عبـدالملك بن اعين سالت عن المعرفة ماهی فاعلم رحمك الله ان المعرفة من صنع الله عز و جل فی القلب مخلوقة والجحود من صنع الله فی القلب مخلوق و ليس للعباد فيهما من صنع ، و لهم فيهما الاختيار من الاكتساب ، فبشهوتهم الايمان اختاروا المعرفة فكانوا بـذلك مؤمنين عارفين ، و بشهوتهم الكفر اختاروا الجحود فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلالا ، وذلك بتوفيق الله لهم وخذلان من خذله ، فبالاختيار والاكتساب عاقبهم الله واثابهم ، وسالت رحمك الله عن القرآن و اختلاف الناس قبلكم ، فان القرآن كلام الله محدث غير مخلوق وغير ازلی مع الله تعالی ذكره وتعالی عن ذلك علواً كبيراً ، كان الله عزوجل ولاشیء غير الله معروف ولامجهول كان عزوجل ولامتكلم ولامريد ولامتحرك ولافاعل جل وعز ربنا ، فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه جل و عز ربنا والقرآن كلام الله غير مخلوق فيه خبر من كان قبلكم وخبر من يكون بعدكم انزل من عندالله على محمد صلی الله عليه وآله وسالت رحمك الله عن الاستطاعة للفعل فان الله عزوجل خلق العبد وجعل له الآلة والصحة وهی القوة التی يكون العبد بها متحركا مستطيعا للفعل ، ولامتحرك الا وهو يريد الفعل وهی صفة مضافة الی الشهوة التی هی خلق الله عزوجل مركبة فی الانسان ، فاذا تحركت الشهوة فی الانسان اشتهی الشیء فاراده ، فمن ثم قيل للانسان مريد ، فاذا اراد الفعل و فعل كان مع الاستطاعة والحركة ، فمن ثم قيل للعبد مستطيع متحرك ، فاذا كان

الانسان ساكنا غير مريد للفعل وكان معه الآلة وهي القوة والصحة اللتان بهما تكون حركات الانسان وفعله كان سكونه لعلة سكون الشهوة فقيل ساكن فوصف بالسكون فاذا اشتهى الانسان وتحركت شهوته التي ركبت فيه اشتهى الفعل وتحرك بالقوة المركبة فيه واستعمل الآلة التي بها يفعل الفعل، فيكون الفعل منه عند ما تحرك واكتسبه، فقيل فاعل ومتحرك ومكتسب ومستطيع، اولا ترى ان جميع ذلك صفات يوصف بها الانسان، وسالت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب اليه من قبلك، فتعالى الله الذى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، تعالى الله عما يصفه الواصفون المشبهون الله تبارك وتعالى بخلقه المفترون على الله عز وجل، فاعلم رحمك الله ان المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عزوجل، فانف عن الله البطلان والتشبيه فلا نفي ولا تشبيه، هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون، فلا تعد القرآن فتضل بعد البيان وسالت رحمك الله عن الايمان، فالايمان هو اقرار باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان فالايمان بعضه من بعض، وقد يكون العبد مسلما قبل ان يكون مؤمنا ولا يكون مؤمنا حتى يكون مسلما فالاسلام قبل الايمان وهو يشارك الايمان، فاذا اتى العبد بكبيرة من كبائر المعاصي اوصغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عزوجل عنها كان خارجا من الايمان ساقطا عنه اسم الايمان وثابتا عليه اسم الاسلام، فان تاب واستغفر عاد الى الايمان ولم يخرجه الى الكفر والجحود والاستحلال. فاذا قال للحلال هذا حرام وللحرام هذا حلال ودان بذلك فعنده يكون خارجا من الايمان والاسلام الى الكفر وكان بمنزلة رجل دخل الحرم ثم دخل الكعبة فاحدث في الكعبة حدثا فاخرج عن الكعبة وعن الحرم فضربت عنقه وصار الى النار، ثم قال الصدوق: كان المراد من هذا الحديث ما كان فيه من ذكر القرآن ومعنى ما فيه انه غير مخلوق اى غير مكذوب، ولا يعنى به انه غير محدث لانه قد قال محدث غير مخلوق وغير ازلى مع الله تعالى ذكره.

القول الثاني للاشاعرة، وهو ان كلامه تعالى صفة ذاتية قديمة قائمة بذاته، وهي امر واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ولا تغير كسائر صفاته الذاتية، وهو مع كونه واحدا

امر ونهی وخبر و استخبار ، سمی بالکلام النفسی ، یدل علیه هذا الکلام اللفظی ، و هو الکلام حقیقة ، و اطلاق الکلام علیه و علی اللفظی اما بالاشتراك او بالحقیقة و المجاز .

قال الشارح العلامة رحمه‌الله فی نهج الحق : والاشاعرة خالفوا عقولهم وعقول کافة البشر فاثبتوا له تعالی کلاما لا یفهمونه هم و لا غیرهم ، و اثبات مثل هذا الشیء والمکابرة علیه مع انه غیر متصور البتة فضلا عن ان یکون مدلولا علیه معلوم البطلان، ومع ذلك فانه صادر عنا اوفینا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعی ثبوته .

اقول : اقرب ماقاله اتباع الاشعری الی التصور فی هذا المقام ماذکر القوشجی فی مبحث الکیفیات المسموعة بقوله : اقول المعنی النفسی الذی یدعون انه قائم بنفس المتکلم ومغایر للعلم فی صورة الاخبار عما لا یعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعنی حصوله فی الذهن مطلقا ، انتهی ، ومراده بالاطلاق شمول مدلول الخبر لما کان له واقع ام لا و ما کان معه تصدیق ام لا ، و انت تری ان هذا ایضا تخرص کسائر ما قالوا حول هذا المدعی لان حصول مدلول الخبر فی الذهن لیس الا تصورات اطرافه و هو العلم التصوری وقدمر بعض الکلام فی ذلك فی مبحث المسموعات من الاعراض ، و من اراد تفاصیل کلماتهم فلیراجع شرح المواقف و شرح القوشجی فان الصواب ترك ذکر تلك الخرافات .

القول الثالث للحنابلة ، وهو علی ما نقل اصحاب التألیف ان کلامه تعالی مرکب من حروف واصوات یقومان بذاته و هو قدیم ، وقد بالغوا فیه حتی قال بعضهم جهلا: الجلد والغلاف ایضا قدیمان فضلا عن المصحف ، وهذا القول غنی عن الابطال لان کل عاقل یعلم ان کل مرکب حادث .

القول الرابع للکرامیة : وهو ان کلامه تعالی حروف و اصوات وسلموا انها حادثة لکنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالی لتجویزهم قیام الحوادث به تعالی و یرده ما یأتی فی المسألة السادسة عشرة من امتناع قیام الحوادث به تعالی .

القول الخامس لاهل العرفان و اصحاب الحكمة المتعالية ، و الكلام عندهم انشاء الكلمات والكلمات هی الموجودات لانها معربة عن صانعها كما ان الكلمات اللفظية معربة عن ضمير لافظها والمتكلم من قام به الكلام قيام الموجود بالموجد .

ثم ان الاقوال الماضية غير ما قال الاشاعرة تدور حول الكلام و المتكلم بمعناهما العرفی، وهذا انما هو بحسب الوضع والمواضعة فيكون الكلام علی حد محدود لايتعدی حقيقته عنه ، و ذلك منحصر فی الصوت المتقاطع المكيف بكيفيات مخصوصة فيكون دلالة الكلام عرضية لانها باعتبار مواضعة بين الناس حيث جعلوا كل كلمة او كلام دالا علی معنی ، ولو جعلوا امكانه شيئا آخر كالاشارة والاوضاع المتفننة بين الاعضاء والاجسام او غير ذلك لادی مؤداه الا انهم اختاروا اللفظ لانه ايسر واسهل من غيره لكونه لايحتاج الی مؤونة زائدة فی ادائه لضرورة التنفس ، والدلالة العرضية تزول بزوال ماهو بالعرض الذی هو المواضعة العرفية بخلاف دلالة بعض الاشياء علی بعض بماهی اشياء فانها دلالة ذاتية بوضع الهی ولا تزول ، وهؤلاء حيث يكون نظرهم ممدودا الی الحقائق لا الی الاوضاع والاعتبارات والمواضعات قالوا : ان حقيقة الكلام نحو وجود دال علی وجود فَإنَّ وجود اللفظ كوجود الكتابة دال علی الوجود فی الذهن وهو علی الخارج وهو بعضه دال علی بعض والكل علی الصانع .فاجزاء العالم برمته كلمات الله الدالات علی منشئها المتكلم بكلامه الذی هو انشائه اياها .

ثم ان هذا المذهب ماخوذ من كتاب الله تعالی و كلمات الوحی ، قال الله تعالی : انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون ؛ ای انما شأنه وانشائه اذا اراد شيئاً قوله و كلامه لذلك الشیء : كن فيكون ذلك الشیء ، فهو مقوله و كلمته الصادرة عنه . فانشاؤه قوله وقوله كلامه ومايصدر عنه بكلامه الذی هو انشاؤه كلمته ، وقال تعالی : يبشرك بكلمة منه ، و قال تعالی : ما نفدت كلمات الله ، و قال عليه السلام فی النهج فی الخطبة المائة والحادية والثمانين : يقول لما اراد كونه : كن فيكون لابصوت يقرع ولابنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعل منه انشأه ، وفی تفسير القمی فی قوله تعالی : ويريد الله ان يحق الحق بكلماته ، قال : الكلمات الائمة عليهم السلام و فی تفسير العياشی

عن جابر قال : سالت اباجعفر عليه السلام عن تفسير هذه الاية الى ان قال : كلماته فى الباطن على عليه السلام هو كلمة الله فى الباطن، ثم ان لهم فروعا على هذا القول من الفرق بالاعتبار بين المتكلم والكاتب والكلام والكتاب ، والفرق بين القرآن والفرقان ، و من مراتب الكلام ، ومن ان ذاته تعالى كلام باعتبار دلالتها على ذاته، وغير ذلك ، من اراد فعليه بالمنظومتين و اسرار الحكم للسبزوارى والاصفهانى و العرشية والمشاعر للشيرازى رحمهم الله والفصوص لابن العربى و غيرها لغيرهم ، و هذا المعنى للكلام كالارادة بالمعنى المختار مع الفرق بان انشاء الاشياء بما هى هى ارادة و بما هى دالة كلام .

القول السادس لبعض الحكماء كالفارابى ، قال فى فصوص الحكم : للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس ، فاما ذواتها الحقيقية فامرية ، و انما يلاقيها من القوة البشرية الروح الانسانية القدسية ، فاذا تخاطبنا انجذب الحس الباطن والظاهر الى فوق فتمثل لها من الملك صورة بحسب مايحتملها فيرى ملكا على غير صورته ، والوحى لوح من مراد الملك للروح الانسانى بلا واسطة ، وذلك هو الكلام الحقيقى فان الكلام انما يراد به تصوير مايتضمن باطن المخاطب فى باطن المخاطب ليصير مثله ، انتهى، قوله : والوحى لوح الخ ، اى الوحى ومضة وشروق مما فى باطن الملك من الحقائق العلمية التى اراد ايصالها الى الروح الانسانى الكامل كروح النبى بلاواسطة من الالات الجسمانية بل باتصال الملك اتصالا معنويا وذلك الشروق هو الكلام الحقيقى ، وقوله : فان الكلام انما يراد به الخ ، اى فان الكلام بحسب الحقيقة عندنا انما يراد به تصوير مايتضمن باطن المخاطب بكسر الطاء من الصور العلمية التى اراد اعلامها وحصولها فى باطن المخاطب بفتح الطاء ليصير مثله فى حصول تلك الصور . والحاصل ان الكلام عنده يدور حول الاعلام بان يكون عند موجود صور علمية يريد حصولها عند آخر فيفعل ما به تحصل عنده من نقش اوصوت كما فينا اوغيرهما كما فى الروحانيين فهومتكلم وما يفعله كلام له.

ثم اقول : ان شيئا من هذه الاقوال الستة ليس على الحق الصافى من تفسير الكلام لان الثانى والثالث والرابع ظاهرة الفساد والاول لايشمل ماكان بغير ايجاد الصوت ككلام الله الملقى فى روع نبى او ولى اوملك و كلام الملك او الشيطان الملقى فى صدر الانسان ولا يشمل مافى الكتب ولا ما تكلم به الحيوانات والاشجار والاحجار وغيرها بالاعجاز لانه لايحصل بارادة المتكلم وقدرته والقول الخامس لا ينطبق على معنى الكلام فى العرف العام ولا فى الشرع ولا فى عرف خاص من اصحاب العلوم بل هو اصطلاح عندهم فلا يحمل عليه ماورد فى الكتاب والسنة ولاماوقع فى المحاورات ولا يفهم احد من العرب وغيرها من قولنا : الله متكلم انه منشىء للاشياء ولا يكون صرف الدلالة مصححا لكون الدال كلاما واماقول امير المؤمنين عليه السلام فلايدل على ذلك اذليس معناه ان كل فعل صدرمنه فهو كلام له كما هو مدعاهم بل معناه ان كلامه ليس من صفات ذاته بل فعل منه كسائر افعاله ، و اطلاق الكلمة على الائمة و الانبياء عليهم السلام لخصوصية سنذكرها ليست فى سائر الموجودات واما قوله تعالى: انما امره الخ فهو تمثيل لسرعة انقياد الاشياء لارادته وامتناع تخلف شىء اراده عنها لاان هنا قولا ولا انه تعالى بصدد ان انشاءه قول و كلام حقيقة ، و اما قوله تعالى : مانفدت كلمات الله فليس فى الاية اشعار بان الموجودات كلماته، بل تدل على ان لانفاد لكلماته .

فالحق ان التكلم هو ظهور المكنون العلمى من الشىء، والكلام ذلك المكنون العلمى باعتبار ظهوره سواء كان بالالات والمحل المادى كالذى يقع فى الهواء اوالشجر اوغيرهما اولم يكن بذلك ، فيشمل مايظهر من الله تعالى لملائكته ورسله وسائر عباده وخلقه على اى وجه كان ومايظهر من غيره من ذوى العقول وغيرهم كذلك ، ثم ان كان هناك مخاطب يراد تصوير ذلك المكنون العلمى له سمى التكلم بهذا الاعتبار خطابا و تكليما ، وان ثبت فى لوح اوورق اونفس اوجبهة اسرافيل اوغيرها من المجردات و الماديات سمى ثبوته بالكتابة والذى ثبت فيه بالكتاب ، واطلاق كتاب الله تعالى على امير المؤمنين عليه السلام بهذا الاعتبار اذثبت فيه ماعندالله تعالى من المكنونات العلمية

وكذا اطلاق الكلمة عليه باعتبار انه يظهر به لعباده ماعندالله تعالى منها لانه مبين لمراده تعالى لهم كما ان كلمتنا تبين مرادنا ، وعلى هذا فالقرآن كلام الله تعالى على الحقيقة فى اى صقع من الاصقاع وقع فى النقوش والاشكال الكتبية اوفى صدور الحفاظ او فى اصوات القراء او فى نفوس اهل السماوات اوفى بواطن الرسل والانبياء اوفى غيرذلك والاجماع قائم عليه كما مر فى ضمن كلام الصدوق رحمه الله ، فلاوجه للذهاب الى ان مابين الدفتين كلام الله تعالى على المجاز اومافى اصوات القراء كذلك ، ولايخفى انه كلما تحقق الكلام لشيء تحقق التكلم له، لاالعكس لان الحاكى لكلام الغيرالقارى له متكلم وليس الكلام له الا انه اذالم يقصد الحكاية فالكلام له ايضا، وان التكلم والكلام يسندان الى مايظهر منه سواء كان بقدرته او بقدرةالغير فيه ، فقول الحجر لداود عليه السلام ياداود خذنى فاقتل بى جالوت تكلم منه وكلام له وان لم يكن بقدرته .

قول الشارح : وقداتفقت المعتزلة والاشاعرة الخ ـ بل اتفقوا على وقوعه ايضاً مع اختلاف بين الاشاعرة انفسهم فى ان اطلاق الكلام عليه بالمجاز او بالاشتراك .

قول المصنف : وانتفاء القبح عنه تعالى الخ ـ هنا ثلاثة مطالب :

الاول انه تعالى صادق ، والدليل عليه الكتاب والسنة والاجماع والعقل .

الثانى هل يجوزالكذب على الله تعالى، فالعدلية على انه لايجوز لقبحه الممتنع عليه تعالى، واما الاشاعرة فعلى مبناهم من نفى الحسن والقبح على ماياتى البحث عنه انشاء الله تعالى فى المسألة الاولى والثانية من الفصل الثالث لايمتنع الكذب عنه تعالى لعدم امتناع القبيح عليه تعالى مطلقا على مبناهم ، لكنهم استثنوا الكذب بالاجماع ، وذكر القوشجى و غيره وجهين آخرين لامتناع الكذب عنه ، الاولى رفضهما .

الثالث هل الصدق من صفات ذاته او فعله ، فالاشاعرة على الاول لانه صفة الكلام الذى هو من صفات الذات عندهم ، و غيرهم على الثانى لان الكلام من صفات فعله . لكن قدورد فى روايات عن اهل البيت عليهم السلام التصريح بانه من صفات الذات .

منها مارواه الصدوق رحمه‌الله فى التوحيد فى باب صفات الذات عن جابر عن ابى جعفر عليه‌السلام ، قال : ان‌الله تبارك وتعالى كان ولاشيء غيره نورا لاظلام فيه و صادقاً لاكذب فيه وعالما لاجهل فيه وحياً لاموت فيه ، وكذلك اليوم وكذلك لايزال ابدا ، ورواه المجلسى رحمه‌الله فى توحيد البحار عن محاسن البرقى بعينه .

اقول: المراد بالصادق فى هذا الخبر هو الحق لامايكون صفة للقول والكلام، والحق يأتى صفة للذات وللقول، والشاهد على ذلك مارواه الصدوق فى ذلك الباب ايضاً عن هشام بن سالم، قال : دخلت على ابى عبدالله عليه السلام ، فقال لى : اتنعت الله ، فقلت : نعم قال : هات، فقلت : هو السميع البصير ، قال : هذه صفة يشترك فيها المخلوقون، قلت: فكيف ننعته، فقال: هو نور لاظلمة فيه وحياة لاموت فيه وعلم لاجهل فيه، و حق لا باطل فيه ، فخرجت من عنده وانا اعلم الناس بالتوحيد ، اوالمراد به معنى سلبى و هو عدم صدور الكذب والباطل عنه لا بمعنى مطابقة كلامه للـواقع ، والاول اظهر.

قول الشارح : حكيم على ما ياتى ـ فى المسألة الحادية والعشرين .

المسألة السابعة

(فى انه تعالى باق)

قول المصنف : علـى سرمديته ـ اعلم ان المسرمد والدائم والباقى والقديم والازلى والابدى معان متلازمة بل الفاظ مترادفة فى عرف اهل الكلام ، وقد وصف الله تعالى بها فى الكتاب والسنة ، والمراد بها امتناع العدم، وهذا المعنى من اللوازم البينة لوجوب الوجود الذاتى ، فكبرى القياس الذى ذكر الشارح رحمه‌الله بينة لاتحتاج الى البيان ، فقوله : والالكان ممكنا تنبيه عليه لااستدلال .

قول المصنف : و نفى الزائد ـ ان قلت : ان المصنف ذكر فى المسألة التاسعة

عشرة نفى المعانى الزائدة مطلقا، فما وجه ذكر كون البقاء غير زائد على الذات هنا قلت : لان كون البقاء زائدا على الذات مما اختلف فيه الاشعريون انفسهم حتى ان بعض شيوخهم كامام الحرمين الجوينى والقاضى ابى بكر الباقلانى خالف الشيخ اباالحسن الاشعرى فى ذلك وذهب الى نفى الزائد مع ان الشهرستانى ذكر فى الملل والنحل ان للشيخ نفسه اختلاف راى فى البقاء ولان الفريقين ذكروا لخصوص زيادة البقاء على الذات وعدم الزيادة وجوها غير ما ذكروا لمطلق الصفات ، من ارادها فعليه بشرح القوشجى وشرح المواقف .

قول الشارح : يدل على سوء فهم المورد ـ هذا المورد قاس الواجب بالذات على الواجب بالغير فانه واجب فى وقت وجود علته وممتنع فى وقت عدم علته.

قول الشارح : مجردة الخ ـ مجردة حال وتكون خبر لان .

المسألة الثامنة

(فى انه تعالى واحد)

اعلم ان الوحدة فى مقابل التكثر : وهو اما بحسب نفس الشيء وهو التركيب ، واما بحسب الغير مع امتناع المجامعة وهو الضدية ، اولا معه مع الاتحاد فى الماهية وهو المثلية، اولا مع الاتحاد و هو الشركة ، فهذه اربع مسائل ذكرها المصنف متعاقبة ، هذا ان قلنا ان الشريكين يعتبر فيهما اختلاف الماهية ، والافالشريك اعم من المثل و نفيه يستلزم نفيه، لكن مسألة ان الواجب مخالف لغيره فى الماهية والحقيقة مسألة براسها عنونوها، والمصنف جرى مجراهم .

قول المصنف : والشريك ـ الشريك من الشركة ، و هى اجتماع الاثنين او اكثر على فعل او فى حق اومال او غير ذلك ، والمراد هنا بنفى الشريك نفى تعدد الواجب من حيث هو هو وان استلزم ذلك نفى تعدد الصانع ، فتشمل المسألة توحيد

الذات وتوحيدالفعل ، واما توحيدالصفات بمعنی انصفاته تعالی عينذاته تعالیفیأتی فیالمسألة التاسعة عشرة

قول الشارح : ان اكثر العقلاء الخ ـ قد ذكرنا جملة القول فی الطوائف القائلة بتعددالقديم والواجب فیالمسالةالخامسة والاربعين من الفصلالاول من المقصد الاول ، والتفصيل فی كتبالمذاهب .

قول الشارح : والدليل علىذلك الخ ـ اعلم ان الادلةالتی اقيمت على نفی تعددالواجب منحيثهوهو تدل على نفی تعددالصانع ايضا لانه انلميكن فیالوجود الا واجب واحد فهوالصانع للكل لاستناد ماسواه اليه ، واماالتی اقيمتعلی نفیتعدد الصانع منحيثهوهو لاتدل على نفی تعددالواجب لانالعقلاذاقطع بانالصانعواحد لم يمتنع ان يتصور ان فیالوجود واجباً ليس بصانع شيئا ، فالطائفـة الاولى تغنی عنالطائفة الثانية لا بالعكس ، و لكن نذكر الطائفتين لزيادة البصيرة فالدليل على وحدةالواجب امور :

الاول ما ذكرهالشارح العلامة رحمهالله ، و توضيحه انالواجب لوكان متعدداً لكان كل منهما مركبا ، والتالی باطل لانالمركب لاحتياجـه الى اجزائهالتی هی غيره بماهی اجزاء ممكن فلزم انيكون ما فرضناه واجبا ممكنا ، وهذا خلف باطل و اما بيانالملازمة فانالواجبين متشاركان فی وجوبالوجود قطعا و كل متشاركين فیشیء لابد انيكونا متمايزين بشیء آخر و الا ارتفعالاثنينية والشركة ويكونان واحدا لا اثنين، وهذاالفرض معاستحالته يستلزمالمطلوب لانتفاءالاثنينية والشركة فالواجبان لابد انيكونا متمايزين بشیء آخر غيرعنوانالوجوبالمشترك وهو اما تمامالذات من كل منهما فيكون وجوب الوجود عارضا فيكون كل منهـا مركباً منالعارضالمتحد والمعروض المميز معان عرضية وجوب الوجود يستلزم الامكان ، واما جزءذات كل منها وهذاالجزء فی كل منهما فصل فيكون وجوبالوجود جنساً فيكون كل منهما مركبا منالجنس والفصل ، و اما عارض خارج عنذاتهما فيكون وجوبالوجود نوعاً فيكون كل منهما مركبا منالعارض المميز والمعروض المتحد

مع ان ما به الامتياز الذى به التشخص خارج عن ذات كل منهما و كل ما تشخصه خارج عن ذاته فهو محتاج فيه الى الخارج و كل محتاج ممكن ، ولا رابعة لهذه الصور ، فتعدد الواجب يستلزم تركبه وهو باطل و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ، فالواجب الوجود بالذات واحد وهو المطلوب .

واعترض على هذا البرهان بان القسمة ليست حاصرة بل لها صورة رابعة لان الصورة الاولى تنقسم الى صورتين لان العارض على قسمين : المحمول بالضميمة كقولنا: الجسم ابيض فان صحة حمله عليه يتوقف على ضميمة البياض اليه فصدق الابيض على الجسم يستلزم تركبه مع البياض، والمحمول من صميم ذات الموضوع كقولنا: الانسان ممكن فان صحة حمله عليه لا يتوقف على ضميمة امر من خارج ذات الانسان اليه بل الانسان من حيث هو انسان ينتزع من صميم ذاته معنى الامكان فيحمل عليه ، فصدق الممكن على الانسان لا يستلزم تركبه مع الامكان ، فلم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام المهية يكون كل منهما واجب الوجود بذاته و يكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما مقولا عليهما قولا عرضيا بالمعنى الثانى فحينئذ لا يستلزم التركب وهذه هى الشبهة المعروفة المنسوبة الى ابن كمونة الذى سماه القوم بافتخار الشياطين .

والجواب ان قياس الواجب والوجوب بالانسان والامكان صحيح فان مفهوم الوجوب منتزع من صميم ذات الواجب كما ان الامكان منتزع من صميم ذات الانسان وغيره من الممكنات ، لكن الانسان لو وجد له فرد آخر هل ينتزع منه مفهوم الامكان ام لا ، والجواب مثبت ، فاذا كان الانسانان مشتركين فى انتزاع مفهوم الامكان الذى هو مفهوم واحد و معنى فارد فهل يستلزم ذلك اشتراك ذاتيهما فى امر واحد حتى ينتزع المفهوم الواحد عن الامر الواحد ام لا ، والجواب مثبت ، لان المفهوم الواحد كيف ينتزع من امرين متباينين بالكلية ، و هذا بين بل فطرى ، و لان

العقل لایمکنه ان ینتزع عن شیء مفهوما مالم یجد فیه امرا یکون منشأ لانتزاعه ، فالاثنان اللذان ینتزع من صمیم ذاتهما مفهوم واحد لابد من ان یکونا متحدین فی تمام الماهیة کالانسانین ، اوفی بعض المهیة کالانسان والحمار او فی امر عرضی کالاجناس العالیة، فعلی الاول یکون کل منهما مرکبا من النوع والاعراض الخارجیة لان العرض المنتزع من الذات لایکون مشخصا لکونه معنی واحدا کالذات، وعلی الثانی مرکبا من الجنس والفصل ، وعلی الثالث مرکبا من العارض والمعروض ، فانتزاع الوجوب من الواجبین المفروض تباینهما بتمام الذات لایمکن الا ان یکون فیهما امر واحد مشترك ینتزع منه مفهوم الوجوب

ثم لایخفی ان هذا الجواب لایفید علی القول بکون الواجب ماهیة مجهولة الکنه کما علیه بعض المتکلمین لان الماهیة من حیث هی ماهیة لاینتزع منها الوجود ولا الوجوب لکن الشبهة علی هذا الفرض من اول الامر مختلة لان الماهیة کیف یمکن ان تکون واجبة الوجود غیر محتاجة فی الوجود الی غیرها ثم ینتزع منها مفهوم الوجوب کما هو المفروض فی بیان الشبهة ، فلاملجأ لصاحب الشبهة ولا للقائل بان الواجب ماهیة الا ان یعتنقا ویعترفا بما اکلا من فضلات ابلیس لعنه الله، والحاصل انا نسأل صاحب الشبهة انك ماتقول فی هویة الواجب بعد ان سلم انـــه غیر مرکب من الماهیة والوجود اهی ماهیة ام حقیقة الوجود ، فان کانت الاولی فلایعقل انتزاع مفهوم الوجوب منه لان الوجوب من دون الوجود غیر معقول ، وان کانت الثانیة فالجواب ماقلنا ، وکذا لایفید هذا الجواب علی القول بالاشتراك اللفظی فی الوجود او القـــول بالمعنوی مع کون الوجودات حقائق متباینة لان القولین مشترکان فی تباین الوجودات وحینئذ فالواجبان نوعان متباینان من الوجود وینتزع منهما الوجوب ولایلزم ترکیب ولکن یرد علی القولین مایرد علی الشبهة .

ویمکن ان یتخلص اصل البرهان بوجه جامع بحیث یتضمن دفع الشبهة بان کل واجبین کائنین ماکانا یکون کل واحد منهما مرکبا مما به الامتیاز و مابه الاشتراك اما مابه الامتیاز فلقضیة الاثنینیة و اما مابه الاشتراك ففی الشیئیة التی لابد لانتزاعها من

منشأ فيذاتيهماجامع بينهما .

ان قلت : اناشتراك الواجبين فيالوجود والشيئية ان استلزم تركب كلمنهما فالواجب مشترك معالممكن فيه ايضاً فيلزم تركب كل منالواجب والممكن لقضية الامتياز بغير ما اشتركا فيه مع ان الواجب ممتنع فيه التركيب ، قلت : انالامتياز بينهما لايستلزم تركبالواجب لان امتياز الممكن عنالواجب بالماهية المستلزمة لتحدده فلا يلزم تركيب الواجب لانه منزه عن هذه الماهية بخلاف الواجبين فان الامتياز بينهما انكان بالماهية اوبشيء آخر فياحدهما لزم تركبه فلايكون واجباً وانكان الاخرمنزها عنذلك .

البرهانالثاني انالواجب الوجود موجود لمامرفيالفصلالاول وكل موجود متعين لامحالة، ثمان تعينه اما لذاته بمعنى انذاته تقتضيهذا التعين واماالغيره بمعنى ان تعينه هذا معلول له، فالاول يقتضي امتناع انيكون لهثان وهوالمطلوب لانتعين الشيء يختص به ويمتنع الاشتراك فيهلان فردية كل فرد ووحدته الملازمة لوجوده فيالخارج انماهي بتعينه، فلوكان تعينه مقتضي طبيعته وحقيقته امتنع انيوجد فرد آخر من تلك الطبيعة فيالخارج لانه لووجد وجد ذلك التعين فيه بحكم الاقتضاء فيقع الاشتراك في التعين وهو محال ، و الثاني يقتضي ان يكون الواجب الوجود معلولا لغيره للملازمة بين الوجود والتعين و هذاخروج الواجب عن كونه واجباً ، وهو خلف .

الثالثانالواجبالوجودتعالىصرفالوجود وكلماهوصرفالوجود يمتنعان تعرضهالكثرةفالواجبالوجوديمتنعانتعرضهالكثرةفهوواحد،اماالصغرىفلانالواجب لوكانماهيةعرضهاالوجودلاحتاجفيذاتهالىسببالعروضوالمحتاجممكن،واماالكبرى فلانعروضالكثرةامابغيرهواما بذاتهو كلاهمامحال، اماالاولفلاستلزامه كونالواجب معللافيمايجعله كثيرا وكلماهومحتاجفيشيء الىغيرهليس بواجب ، واماالثاني فلان صرفالشيء وجوداكان او ماهيةبلالعدم كذلكلايمكنانيتكثر بذاتهمندون انضياف شيء اليه لانمعنى التكثر وجود الافراد لهوالافراد لاتوجدالا بامتياز بعضهاعنبعض

والامتياز لايتحقق الا بانضمام الامور المتخالفة اليه، ولان التكثر لوكان بذاته امتنع تحقق الشيء لانك كل مافرضت منه فى الخارج امتنع ان يوجد الا بوصف الكثرة فتحقق الواحد منه ممتنع فتحقق الكثير ايضاً ممتنع لانه يمتنع ان يوجد من دون الواحد وبيان هذا البرهان بوجه اوضح واخصر ان يقال : ان الواجب تعالى صرف الوجود و صرف الوجود اما ان يقتضى الوحدة فهو المطلوب ، واما ان يقتضى الكثرة فيلزم امتناع تحققه فى الخارج بالبيان المذكور، واما لايقتضى الكثرة ولا الوحدة فيلزم كونه معللا بالغير فى وحدته و كثرته والمعلل ممكن .

الرابع ان الواجبين يشتركان فى الحقيقة لان الوجوب لوكان عرضيا فى الشيء لكان ممكنا، ولاشبهة انهما لقضاء الاثنينية لابد لهما مما يمتاز كل منهما عن الاخر، ولا يمكن الامتياز بنفس ما اشتركا فيه ولا بالجزء للزوم التركيب ولا بلازم الحقيقة للاشتراك كالحقيقة، فلابد ان يكون بامر خارج عارض، فيكون كل منهما معللا فيه

الخامس ان الواجبين لابد ان يكون كل منهما واجدا لما يفقده الاخر لقضية الامتياز ، فما يجده احدهما دون الاخر ان كان كما لا من سنخ الوجود فالاخر الفاقد له ناقص و ان كان نقصاً من سنخ العدم فهو نفسه ناقص ، و الناقص ليس بواجب .

السادس ان كل كثير مسبوق بالواحد ولا شيء من الواجب بالذات مسبوق بالواحد لان المسبوق بالواحد ممكن فلاشيء من الكثير بالواجب بالذات، وينعكس الى انه لاشيء من الواجب بالذات بكثير.

السابع انه لوكان فى الوجود واجبان فاما ان يقترن باحدهما هوية مميزة املا، والثانى باطل اذ لايعقل الاثنينية من دون مميز، والاول اما ان يكون المميز من ذاته فلا اثنينية ايضاً لعدم الامتياز لان الذاتى مشترك بينهما لانهما معا واجبان ، و اما ان يكون من خارج ذاته فيلزم امكانه لان ما يكون تميزه و تعينه من الخارج فهو معلل .

الثامن انك اذا علمت ان الواجب تعالی هویته حقیقة الوجود فکلما لا حظت له ثانیا تجده عین الاول لانك فی لحاظك الثانی لا تلاحظ الا نفس الوجود و هــذا الملحوظ هو الذی لاحظته اولا. فالعقل اینما طار بجناحه لایری الا واحدا من الموجود الحق الذی هویته نفس حقیقة الوجود .

التاسع لو کان فی الوجود واجبان لکان کل منهما محدودا وجوده بالاخر و کل ما کان محدودا وجوده فهو ممکن .

العاشر لو کان الواجب بالذات کثیرا فعدد الکثرة اما یکــون متناهیا املا ، والثانی باطل لان المعدود کلما تحقق فی الخارج تحقق متناهیا وان بلغ مابلغ ، والثانی یحتاج الی المرجح اذ لو فرض اثنان مثلا فیسأل انه لم لایکون خمسة ولو فرض خمسة مثلا فیسأل انه لم لایکون اربعة ، وهکذا ، والمرجح یمتنع ان یکون نفس الکثیر ولا واحــدا منه لانه من الکثیر ، فهو امــر خارج عن المجموع ، فهو العلة و الکثیر معلول لانه جعله علی تلك المرتبة من الکثرة ، و المعلـول لیس بـواجب ، تلك عشرة کاملة .

و اما وحدة الصانع فاعلم ان المراد بالصانع هنا الصانع بالاستقلال لامن شیء ولا بشیء بحیث لایکون صنعه موقوفا الاعلی نفس ذاته ، والافکثیر من الممکنات صانع لاشیاء من اشیاء بامداد الحق تعالی اما بان یعدّ المادة فقط لافاضة الصورة من الغیر کالصانع من الادمیین فانه یرکب المــادة و یهیئه فیفاض الصورة علیها بعد کمال الاستعداد ، او یفیض الصورة علی المادة بامداد الحق تعالــی و اذنه کالعقل الفعال المفیض للصور المادیة علی الکائنات علی ماعلیه الحکماء ، اویعدّ المادة ویفیض الصورة علیها بامداده تعالی واذنه کعیسی علی ماهو ظاهر الایة: انی اخلق لکم من الطین کهیئة الطیر فانفخ فیه فیکون طیرا باذن الله ، او یفیض الصورة المجردة بلامادة بامداده تعالی واذنه کافاضة العقل الاول العقل الثانی مثلا علی مذهب الحکماء ، و علی کل فاطلاق الصانع علیه تعالی وعلی غیره و ان کان بمفهوم واحد ، لکنه لیس علی حد سواء ، وهذا امر لاینکره احد من القائلین بالتوحید الا الاشاعرة الذین یقولون ان کل

مایقع فی الوجود فهوصنع الله تعالی من دون وساطة شیء ولاعلیةشیءلشیء ، بل ترتب امور علی امور بمحض جری عادته تعالی علی ماهو مذکور فی کتبهم ، وهذا القول منکر عندنا ، و ان کان اطلاق الصانع علی غیره بالحدالذی یطلق علیه تعالی منکراً ایضاً .

قال الامام امیرالمؤمنین علیه‌السلام فی خطبة ذکرها الصدوق رحمه‌الله فی‌التوحید فی‌الباب‌الثانی والکلینی رحمه‌الله فی‌الکافی باب جوامع‌التوحید: الواحد الاحدالصمد الذی لایغیره صروف الازمان و لایتکأده صنع شیء کان ، انما قال لما شاء کن فکان ، ابتدع ماخلق بلامثال سبق ولاتعب و لانصب ، و کل صانع شیء فمن شیء صنع ، والله لامن شیء صنع ماخلق ، و قال الامام‌الرضا علیه‌السلام فی حدیث الفتح‌بن یزیدالجرجانی الذی ذکرالکلینی رحمه‌الله فی‌باب‌معانی الاسماء من‌الکافی والصدوق رحمه‌الله فی‌الباب‌الثانی من‌التوحید: و ان کل صانع شیء فمن‌شیء صنع، والله‌الخالق اللطیف‌الجلیل خلق وصنع لامن شیء ، و کذا فی اخبار اخری .

والحاصل ان‌الذی خلق‌العالم برمته ای‌جملة‌الممکنات ما به علمناومالیس‌به علمنا لامن شیء واحد لاشریك له ، و هذا لاینافی ان یکون بعض‌المخلوقین الذی هومن جملةالعالم صانعا لبعض الاشیاء بامداده و اذنه تعالی بحیث یکون صنعه‌تحت ملکه و سلطانه تعالی ، و علیه عدة دلائل :

الاول لوکان له شریك فاما واجب و اما ممکن ، فالاول یستلزم تعددالواجب و قد مر بطلانه بالادلةالعشرة ، والثانی یستلزم ان یکون هو خالقا لنفسه لانه من جملة العالم .

الثانی لوکان فیهما آلهة الا الله لفسدتا السورة ٢١ الآیة ٢٢ ، والتالی باطل لعدم‌البطلان والفسادفی‌العالم و کون کل امرفی محله مدبرامتصلا بسائرالامورتحت تدبیر واحد، والی بطلان التالی اشارالامام‌الصادق علیه‌السلام فی‌حدیث رواه‌الصدوق فی‌التوحید فی‌باب‌الرد علی الثنویة عن‌هشام‌بن‌الحکم قال: قلت‌لابی‌عبدالله‌علیه‌السلام ما الدلیل علی ان‌الله واحد ، قال : اتصال‌التدبیر و تمام الصنع کما قال‌الله عزوجل

لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا ، و ايضاً الى بطلان التالى اشار عليه السلام فى حديث رواه الكلينى رحمه الله فى باب حدوث العالم والصدوق رحمه الله فى باب الرد على الثنوية من التوحيد و فى البحار باب التوحيد عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم بقوله : فلما راينا الخلق منتظما والفلك جاريا والتدبير واحدا و اختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الامر والتدبير وائتلاف الامر على ان المدبر واحد .

و اما الملازمة فان الآلهة المتعددة يتعادون و يتعاندون و يذهب كل بما خلق و يعلو كل على الآخر لان مقتضى الالوهية والربوبية الكبرياء والعزو الغلبة على غيره والتفرد بالامر والحكومة على من سواه فعندذلك يقع الفساد والاختلال و بطلان النظام المنجر الى فناء الكل ، و بهذه الملازمة نطق التنزيل بقوله تعالى : ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم الى بعض سبحان الله عما يصفون السورة ٢٣ الآية ٩١ ،

ان قلت : ان العقل يجوز ان يتسالموا على كل امر ولا يريد احدهم الاما يريده الآخرون فحينئذ لايقع الفساد، قلت: ان التسالم اما لخضوع بعضهم لبعض عند الاختلاف والخاضع لغيره يمتنع ان يكون الها، اولحكومة احدهم على الآخرين ، فهو المتفرد بالالوهية دونهم .

ان قلت : يمكن ان يكون تسالمهم لاجل علم كل منهم بالمصلحة فى كل شىء والمفسدة فى كل شىء فلايريد احدهم الاما يريده الآخرون طبقا لعلمه بذلك فلايقع بينهم اختلاف حتى يحتاجون الى حاكم او خضوع بعضهم لبعض، قلت: ان المتعددين مختلفون من حيث الذوات اوالصفات لقضية التمايز فيمتنع ان لايختلفوا فى شىء مما يصدر عنهم .

ان قلت : ان الوهم لاياىى ان يتخيل عوالم متعددة غير مرتبطة و يكون لكل عالم الاه يختص به و يتصرف فيه و يدبر اموره و ينظم نظاما بحسبه ولايكون له ربط بعالم آخر والاهه حتى يقع تغالب و اختلاف ثم فساد و اختلال، قلت : اولا ان مثل الآلهة المتعددة هكذا كمثل الالهة المتعددة في عالم واحد فان كبرياء الالوهية يقتضي العلو

والعز کیفما کان الامر، و ثانیا نرجع الی البرهان الاول ونقول ان هولاء الآلهة یمتنع ان یکونوا واجبی الوجود لامتناع تعدد الواجب، فاحدهم واجب والباقی ممکن فهو الاله الحق القیوم علی الکل و غیره الممکن تحت سلطانه و نفاذ امره ، و فی قوله تعالی : قل لو کان معه آلهة کما یقولون اذاً لابتغوا الی ذی العرش سبیلا السورة ١٧ الآیة ٤٢ اشارة الی هذا ، و ثالثا ذکر الحکماء لامتناع عالمین غیر مرتبطین دلیلا فی کتبهم ترکناه لعدم خلوه عن النقاش ، و سیأتی ذکر ذلک فی مبحث المعاد انشاءالله تعالی ، و رابعاً وحدة العوالم المتعددة لابد منها لوحدة حقیقة الوجود الذی قام به کل شیء ،

الثالث لو تعدد الصانع لما اخبر الرسل عن الواحد لکنهم باجمعهم اخبروا عن الواحد بعینه ، و بهذا البرهان صرح امیر المؤمنین علیه السلام فی ضمن وصیة لابنه الحسن المجتبی علیه السلام مذکورة فی النهج فی الکتاب الحادی والثلاثین بقوله : و اعلم یا بنی انه لو کان لربك شریك لاتتك رسله ولرایت آثار ملکه و سلطانه ولعرفت افعاله و صفاته و لکنه الاه واحد کما وصف نفسه ، لایضاده فی ملکه احد ولایزول ابدا ، ولم یزل اول قبل الاشیاء بلا اولیة و آخر بعد الاشیاء بلانهایة ، و احتمال کذب الرسل مندفع لان صدقهم ثبت بالمعجزات ، و احتمال ان احد الالاهین یمنع الآخر عن الارسال و اظهار الاثار باطل یستلزم انتفاء الالوهیة عندلان الممنوع لیس الاها و احتمال انه بنفسه و اختیاره لایرسل ولایظهر مندفع لان کبریاء الالوهیة منافیة لذلك مع ان ذلك یستلزم کذب الانبیاء فی اخبارهم بان الالاه واحد و رضا الالاه المرسل بهذا الکذب و هذا ینافی الالوهیة والنبوة .

ان قلت : ان اثبات رسالتهم یتوقف علی اثبات الالوهیة و لو اثبت هذا برسالتهم و صدقهم فی الرسالة لزم الدور، قلت : ان اثبات رسالتهم یتوقف علی الالوهیة لاعلی وحدة الالاه ، فاثباتها باخبار الرسول من عندالله الثابت صدقه بالمعجزات لا یستلزم الدور، ولذلك جعل العلامة المجلسی رحمه الله من الادلة علی التوحید ماورد فی الکتاب والسنة حیث قال فی باب التوحید من البحار: السابع الادلة السمعیة من الکتاب والسنة

وهی اكثرمن ان تحصى و قد مر بعضها و لامحذور في التمسك بالادلة السمعية في باب التوحيد و هذه هي المعتمد عليها عندی ، انتهی .

الرابع لو تعدد الصانع فاما ان يستند العالم الى كل منهما بان يكون علة تامة فيلزم اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد و هو محال على مامر في الفصل الخامس من المقصد الثاني في احكام القدرة ، و اما ان يستند اليهما جميعا بان لايكون كل منهما كافيا لايجاد كل موجود فلايكون احد منهما الاها صانعا للعجز المفروض فيه، فلابد من الاه فوقهما.

الخامس ان على مدعى التعدد ان ياتی بالبرهان عليه ولابرهان له ، فالواحد مقطوع ، والزائد مشكوك لايصار اليه ، قال الله تعالى : و من يدع مع الله الاها آخر لابرهان له به فانما حسابه عند ربه انه لايفلح الكافرون السورة ٢٣ الآية ١١٨ ، و قال تعالى : ام اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم السورة ٢١ الآية ٢٤ ، وقال تعالى : ءاله مع الله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين السورة ٢٧ الآية ٦٤ ، وفي هذا المقام قال الامام الرضا عليه السلام في حديث رواه الصدوق رحمه الله في التوحيد في باب الرد على الثنوية عن الفضل بن شاذان، يقول : سأل رجل من الثنوية اباالحسن علی بن موسی الرضا عليهما السلام و انا حاضر، فقال له : انی اقول ان صانع العالم اثنان فما الدليل على انه واحد ، فقال عليه السلام : قولك انه اثنان دليل على انه واحد لانك لم تدّع الثاني الا بعد اثباتك الواحد فالواحد مجمع عليه واكثر من الواحد مختلف فيه

السادس انه كما ان معرفة الصانع فطرية فمعرفة وحدانيته ايضاً فطرية فان المنقطع قلبه الى الله تعالى عند الاضطرار والشدائد وهجمة البلايا والحوادث لايختلج بباله بالفطرة انی الى أيّ من الالهة التجئ وبايهم استغيث ، فالفطرة كماتدل على الوجود تدل على الوحدة .

السابع لوكان للعالم صانعان فاما ان يكون لاحد هما او لكل منهما مرجح في صدور كل ممكن عنه املا ، فعلى الاول يكون الصانع من له المرجح دون الآخر،

و علی‌الثانی یلزم صدور کل ممکن مرتین و هو محال للزوم تحصیل الحاصل ، و علی‌الثالث یلزم صدور کل ممکن بلامرجح .

قول‌الشارح : والالکان کل واحد الخ ـ ای و ان لـم یکن التر کیب فی‌الواجب باطلا لکان مافرضناه واجبا ممکنا وهذاخلف، و امتناع‌التر کیب‌فی‌الواجب یأتی فی‌المسألة‌العاشرة .

المسألة‌التاسعة

(فی‌انه تعالی مخالف لغیره من الماهیات)

اعلم ان اطلاق ان له الماهیة بالمعنی الاعم التی هی نفسیة الشیء و هویته التی بها هوهو علیه تعالی صحیح حتی ورد فی الشرع فیما رواه‌الکلینی رحمه‌الله فی باب اطلاق‌القول بانه‌شیء من‌الکافی والصدوق فی‌باب‌الرد علی‌الثنویة من‌التوحیدمن قول‌السائل للصادق‌علیه‌السلام: فله انیة ومائیة؟ قال علیه‌السلام : نعم ، لایثبت‌الشیء الا بانیة و مائیة

قول الشارح : وهذا مذهب اکثر العقلاء الخ ـ مورد البحث ان ماهیته و ذاته‌تعالی هل هی مباینة لذوات‌الممکنات بمعنی انه تعالی یمتاز بنفس ذاته عنها وان کان مشترکا معها فی کثیرمن‌المفاهیم ، او مساویة معها و تمتاز عنها بالصفات‌الحقیقیة الزائدة کالعلم‌التام والقدرةالتامة او الاحوال کالالهیة والعالمیة والقادریة ، فالاول قول الاکثر و هو مذکور فی کثیر من کلمات ائمتنا صلوات‌الله علیهم ، والثانی قول جماعة من مشائخ علم‌الاصول علی ماحکاه‌الرازی فی‌الاربعین ، والثالث قول‌ابی‌هاشم الجبائی، والاحوال قدمضی تفسیرها فی‌المسألةالثانیة عشرةمن‌الفصل‌الاول من‌المقصد الاول، وحاصل استدلال‌الفریقین ان‌الذات یطلق علیه تعالی وعلی غیره بمفهوم واحد فلولا الاشتراک لما صح هذا الاطلاق ، فاذا کان مشترکا مع غیره فی‌الذات فلابـد

ان یکون الامتیاز بالصفات والاحوال لانحصار مایشیر الیه العقل فی الذات والصفة ، والحال نوع من الصفة عند القائل به ، والجواب ان هذا من باب اشتباه المفهوم بالحقیقة فانه تعالی مشترك مع غیره فی کثیر من المفاهیم العامة والخاصة کالشیء والموجود والعالم والقادر و غیرها والذات منها ، والاشتراك فی المفهوم لایستدعی الاشتراك فی الحقیقة بحدها ، والدلیل قائم علی مباینة حقیقته مع غیره کما یأتی .

ثم ان مقتضی استدلالهم تساوی ذاته مع ذوات الممکنات و ذوات الممکنات بعضها مع بعض ایضاً ، فیلزم جواز اتصاف کل شیء بما یتصف به غیره واجبا کان او ممکنا لان حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد ، و هذا باطل بالضرورة .

والدلیل علی القول الحق ان ماهیة الواجب هی حقیقة الوجود ولا شیء من حقیقة الوجود بماهیة ممکن فلیس ماهیة الواجب بشیء من ماهیة ممکن ، اما الصغری فقد مر بیانها فی المسألة السادسة والثلاثین من الفصل الاول من المقصد الاول ، واما الکبری فلان الوجود لوکان ماهیة ممکن او جزء ماهیته لما اتصف بکونه لایقتضی الوجود ولا العدم فلایکون ممکناهف .

ثم ان الادلة القائمة علی وحدة الواجب تعالی فی المسألة السابقة قائمة هنا ایضاً لان الواجب الوجود بالذات لوکان مساویا فی الذات مع غیره لکان الغیر واجب الوجود بالذات و قد ثبت امتناع تعدده ، و اما بیانات اهل بیت الوحی سلام الله علیهم فی نفی مثله تعالی ففی کثرة کاثرة .

المسألة العاشرة

(فی انه تعالی غیر مرکب)

قول الشارح : و اعلم ان التركيب الخ ـ قد مر بيان اقسام التركيب فى المسألة الرابعة من الفصل الثانى من المقصدالاول .

المسألةالحادية عشرة

(فى انه تعالى لاضدله)

قول الشارح : لان الضد يقال بحسب المشهور الخ ـ قد مر بيان المشهورية والتحقيق فى التضاد فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثانى من المقصدالاول .

قول الشارح : على المحل او الموضوع ـ اشارة الى المذهبين فى التضاد فان بعضا اخذ التضاد بين العرضين فقط فاخذ الموضوع فى التعريف و بعضا بينهما و بين الصورتين ايضاً فاخذ المحل فيه ، و زادالسبزوارى فى غرر احكام سلبية للوجود قيدا آخر هو ان يكونا تحت جنس قريب ، وفى النظر انه مستدرك، مع ان نفسه لم يذكره فى مبحث التقابل ، فانظر .

قول الشارح : مع التنافى بينهما ـ هذا بحسب التضاد المشهورى، واما التضاد الحقيقى فيقيد بان يكون بينهما غاية التنافى والبعد .

قول الشارح : و ايضاً على مساو الخ ـ اى المساوى فى مبدء افعاله مع الآخر الممانع اياه عن التأثير ، و فسر الاحسائى فى المجلى بالمماثل فى القوة الممانع فى الوجود، وقال الشيخ فى اواخر النمط الرابع من الاشارات: الضد يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع ، و كل ماسوى الاول فمعلول والمعلول لايساوى المبدء الواجب فلاضد للاول من هذا الوجه، ويقال عند الخاصة لمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان فى غاية البعد طباعا ، والاول لايتعلق ذاته بشىء فضلا عن الموضوع ، فالاول لاضد له بوجه ، و مراده بالجمهور جمهور الناس .

اقول : ان الجمهور يطلقون الضد على كل مخالف ممانع سواء كان مساويا فى

القوة ام لا ، و عند الاقتران اما یتساقط التأثیران و اما یغلب احدهما علی الآخر فینتفی ، و اما فی حقه تعالی فلا یتصور اقتران ذی اثر له حتی یقع التمانع لان کل شیء خاضع له و کل موجود محکوم بحکمه مقهور تحت سلطانه و نفاذ قدرته ، و احسن ما قیل فی هذا المبحث من تفسیر الضد ما قال الفارابی فی کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة : انه لا یمکن ان یکون له ضد ، و ذلك یتبین اذا عرف ما معنی الضد ، فان الضد مبائن للشیء ، فلا یمکن ان یکون ضد الشیء هو الشیء اصلا ، ولکن لیس کل مبائن هو الضد ، ولا کل مالم یمکن ان یکون هو الشیء هو الضد ، لکن کل ما کان مع ذلك معاندا شانه ان یبطل کل واحد منهما الآخر و یفسده اذا اجتمعا ، و یکون شان کل واحد منهما انه ان یوجد حیث الآخر فیه موجود یعدم الآخر ، و یعدم من حیث هو موجود فیه لوجود الآخر فی الشیء الذی کان فیه الاول ، و ذلك عام فی کل شیء یمکن ان یکون له ضد ، فانه ان کان الشیء ضدا للشیء فی فعله لا فی سائر احواله فَإِنَّ فِعْلَيْهِما فقط بهذه الصفة ، و ان کانا متضادین فی کیفیتهما فکیفیتهما بهذه الصفة ، و ان کانا متضادین فی جوهرهما فجوهرهما بهذه الصفة ، انتهی ، فمحصل کلامه ان الضد هو المبائن الغیر المشارك فی الاصل و الماهیة المعاند الممانع فعلا او کیفیة او ذاتا بحیث یکون فی شان کل منهما و امکانه ان یفسد و یبطل بالآخر من حیث فعله او ذاته او کیفیته اذا اجتمعا ، و هذا احسن تعاریف الضد ، یشمله بکلا المعنیین ، و کلامه صریح فی ان الضد لا یمکن ان یکون مثلا ، ثم شرع فی الادلة مع ان هذا التعریف یکفی فی اثبات امتناع ان یکون له تعالی ضد .

قول الشارح: وقد بینا انه تعالی لا مثل له الخ ـ اقول لا یمکن ان یکون ضد الشیء مماثلا له کما صرح الفارابی فی کلامه المنقول آنفا لان المثلین من حیث هما مثلان لا یعقل التمانع و التعاند بینهما فان امتناع اجتماعهما فی محل واحد لامتناع تعددهما مع وحدة المحل لا لنفسهما ، فلا یصح الاستدلال لانتفاء الضد بانتفاء المثل کما فعل الشارح رحمه الله .

المسالة الثانية عشرة

(فى انه تعالى ليس بمتحيز)

قول الشارح : وخالف فيه المجسمة - يأتى ذكر اصناف القائلين بذلك فى المسالة الخامسة عشرة انشاءالله تعالى .

قول الشارح : والدليل على ذلك الخ - قد اقيم على هذه المسألة دلائل: الاول ماذكره الشارح رحمه الله وهو ان كل متحيز حادث وكل حادث ممكن ، اما الكبرى فظاهرة ، واما الصغرى فقد سبق تقريرها فى المسالة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثانى .

ان قلت : ان المثبت فى تلك المسالة حدوث كل جسم لاحدوث كل متحيز ، قلت : التحيز والجسمية متلازمان خلافا للقائلين بالجوهر الفرد الذاهبين الى ان التحيز اعم من الجسمية لان التحيز يكون للجسم وللجوهر الفرد الذى ليس بالجسم عندهم ، وعلى هذا فالمكان الملازم للجسمية عند الكل اخص من التحيز ايضا عندهم لكن القول بالجوهر الفرد قد ابطل فى المسالة السادسة من الفصل الاول من المقصد الثانى ، ثم انه يكفى لكلا الفريقين نفى التحيز عنه تعالى عن نفى المكان والجسمية لانه لازم لهما عند الكل الاان بعضا كالرازى فى الاربعين والبراهين جعل نفى التحيز ونفى المكان فى المسألتين .

الثانى ان كل متحيز منقسم بناءً على بطلان الجوهر الفرد سواء كان الحيز هو السطح اوالبعد وكل منقسم مركب وكل مركب ممكن فكل متحيز ممكن فما ليس بممكن ليس بمتحيز .

الثالث كل متحيز حادث ولا واجب وجود بحادث فلا متحيز بواجب الوجود

الرابع كل متحيز واجب التناهى ، وقد مر بيان ذلك فى المسالة الاولى من

الفصل الثالث من المقصد الثانی وکل متناه قابل للزیادة والنقصان فکل متحیز قابل لذلك، والواجب یمتنع علیه ذلك لانه تغیر وهومن آیات الحدوث .

الخامس لوکان تعالی متحیزا لکان جسما، فاما مبائن لهذه الاجسام فی الحقیقة او مشترك فی جزء ذاتی اومساولها فیها ، فعلی الاول فاطلاق الجسم علیه مجرد لفظ بالاشتراك ولا یصح شرعا ولا عرفا ، و علی الثانی یلزم الترکیب ، و علی الثالث یلزم المماثلة ، وقدمر امتناعهما علیه تعالی فی المسالة التاسعة والعاشرة .

المسألة الثالثة عشرة

(فی انه تعالی لیس بحالّ فی غیره)

قول الشارح : وخالف فیه بعض النصاری الخ ـ علی ما فی الباب العاشر من انجیل یوحنا خطابا للیهود : فان لم تؤمنوا بی فآمنوا بالاعمال لکی تعرفوا و تؤمنوا ان الاب فی وانا فیه ، وفی الباب الرابع عشر منه ایضا خطابا لفیلبس : الست تؤمن انی انا فی الاب والاب فی، الکلام الذی اکلمکم به لست اتکلم به من نفسی لکن الاب الحالّ فی هو یعمل الاعمال ، صدقونی انی فی الاب والاب فی، وفی هذا الباب خطابا لاصحابه : فی ذلك الیوم (ای یوم رجعته الی الدنیا) تعلمون انی انا فی ابی و انتم فی وانا فیکم ، وعلی ماقال عبدالمسیح فی کتابه (شعاع تابنده) علی ما نقله صاحب اسرار العقائد ما مضمونه : ان النصاری قالوا ان عیسی ابن الله لان الله نزل فی بطن مریم واکتسی باللحم فصار جوهر الله بسبب الالتحام فی بطن الام ابن الله .

ثم ان الشارح قال : بعض النصاری مع ان الانجیل صریح فی ذلك لان بعض علماء النصاری قبل الاسلام وبعده انکروا التثلیث والحلول والاتحاد ، و صنفوا فی ذلك کتبا وظهر النزاع بینهم علی ماهومسطور فی اسرار العقائد وغیره .

ان قلت : ان علماء المسيحيين يقولون : ان الله روح حل فى جسد عيسى كما فى كتبهم و تفاسيرهم و مباحثاتهم و فى الباب الرابع من انجيل يوحنا ، و ذلك نظير نفخ الروح فى جسد آدم على ما نطق به القرآن الكريم ، قلت : ان الكلامين متخالفان لان القرآن لم يقل ان الله روح حل فى جسد آدم ، بل قال : نفخت فيه من روحى ، والفاعل غير المفعول والمضاف غير المضاف اليه ، والرسول والائمة صلوات الله عليهم مفسرون وعلماء الاسلام مصرحون بان الاضافة للاختصاص والتشريف فقط كما اضاف تشريفا الى نفسه بقعة من الارض فقال : بيتى ، لا انها بيت له حقيقة ، فالمعنى ان الله تعالى خلق روحا اشرف منسوبا اليه تشريفا و نفخ فى جسد آدم ، واما علماء المسيحية فمصرحون و مصرون بان الله تعالى بنفسه حل فى جسد عيسى و اتحد معه على مافى زبرهم .

قول الشارح : و بعض الصوفيه القائلين الخ ـ بل هم قائلون بانه تعالى حال فى كل شيء على ماهو ظاهر كلماتهم فان الاشياء عند هم مظاهر لحقيقته تعالى ، نعم ان الانسان الكامل على زعمهم مظهر كلى جامع بين مظهرية الذات والصفات والافعال ، قال شيخهم ابن العربى فى الفص اليوسفى من فصوصه: فكل ماندركه فهو وجود الحق فى اعيان الممكنات ، و قال فى الفص الآدمى : ولولا سريان الحق فى الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، و قال فى الفص الهودى : و بالاخبار الصحيح انه عين الاشياء والاشياء محدودة و ان اختلفت حدودها فهو محدود بحد كل محدود فمايحد شيء الا و هو حد الحق فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمبدعات ، وقال فى الفص الالياسى : و اذا اعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله فنزه فى موضع و شبه فى موضع و راى سريان الحق فى الصور الطبيعية والعنصرية، و قال فى الفص اللقمانى: فمن لطفه و لطافته انه فى الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء ، وقال فى الفص الهارونى : فان العارف من يرى الحق فى كل شيء بل يراه عين كل شيء و غير هذه العبارات فى كتابه هذا و غيره و لغيره ممن احتذى بحذائه فى هذا السلوك الاعتقادى .

ان قلت : قد صدر عن اهل بيت‌النبوة صلوات‌الله عليهم نظائر هذه الكلمات الظاهرة فى انه تعالى داخل فى‌الاشياء كما قال اميرالمؤمنين عليه‌السلام فى حديث رواه‌الكلينى فى‌الكافى والصدوق‌فى‌التوحيد فى باب انه‌لايعرف الا به: داخل فى‌الاشياء لا كشيء داخل فى شيء و خارج من‌الاشياء لا كشيء خارج من شيء سبحان من هو هكذا و لاهكذا غيره ، قال عليه‌السلام فى حديث ذعلب‌الذى رواه فى باب جوامع التوحيد من‌الكافى و رواه‌الصدوق فى كتاب‌التوحيد : هو فى‌الاشياء كلها غيرمتمازج بها و لابائن منها، و قال عليه‌السلام فى‌حديث‌آخر لذعلب رواه‌الصدوق فى‌التوحيد ايضاً : هو فى الاشياء على غير ممازجة خارج منها على غير مباينة ، فوق كل شيء فلايقال شيء فوقه وامام كل شيء فلايقال له امام ، داخل فى‌الاشياء‌لا كشيء فى‌شيء داخل و خارج منها لا كشيء من شيء خارج ، و قال عليه السلام فى خطبة رواها الصدوق فى‌الباب‌الثانى من‌التوحيد : فارق‌الاشياء لاعلى اختلاف الاماكن و تمكن منها لاعلى الممازجة ، و قال عليه‌السلام فى خطبة رواها ايضا فى ذلك‌الباب: بل هو فى الاشياء بلا كيفية ، و قال رسول‌الله صلى‌الله عليه و آله جوابا للسائل فى حديث رواه الكلينى فى باب‌النهى عن‌الكلام فى الكيفية و الصدوق فى‌الباب الثالث والاربعين من‌التوحيد : هو فى كل مكان ، و ليس فى شيء من‌المكان بمحدود ، و قال‌الحسين بن على عليهما السلام فى‌دعاء عرفة : و انت‌الذى تعرفت‌الى فى كل‌شيء فرايتك‌ظاهراً فى كل شيء و انت‌الظاهر لكل شيء .

قلت : ان ههنا ثلاثة معان متصورة :

الاول ان تكون الاشياء موجودة بوجود فى قبال وجوده تعالى وهو بوجوده كان حالا فيها كما يحل الروح فى البدن والحرارة فى الجسم والجسم فى المكان و غير ذلك من حلول الاشياء بعضها فى‌بعض ، و هذا منكر عند العقلاء اجمعين، و قدورد بالتواتر عن لسان اهل بيت‌الوحى نفيه كما فى الكافى والتوحيد والبحار وغيرها ، بل‌الصوفية انكروا هذا المعنى و نفوه فى تآليفهم ايضا ، قال‌القونوى فى مفتاح‌الغيب والنصوص بعد ان وصفه تعالى بالتعين المقيد بصفات‌الممكنات : و ذلك

لسریانه تعالی فی کل شیء بنوره الذاتی المقدس عن التجزی والانقسام والحلول فی الارواح والاجسام ، و قال ابن الفارض فی التائیة الکبری من دیوانه :

متی حلت عن قولی انا هی او اقل   و حاشا لمثلی انها فیّ حلت

وقال فیها بعد ابیات :

ولی فی اتم الرؤیتین اشارة   تنزه عن رای الحلول عقیدتی

و قال المولی صدرا الشیرازی فی المشاعر بعد ان اثبت ان الوجود بالحقیقة هو الواحد الحق المتعال فکل ما سواه بما هو مأخوذ بنفسه هالك دون وجهه الکریم : ایاك ان تزل قدمك من استماع هذه العبارات و تتوهم ان نسبة الممکنات الیه تعالی بالحلول و الاتحاد و نحوهما ، هیهات ان هذه تقتضی الاثنینیة فی اصل الوجود الخ ، وغیر ذلك من کلمات القوم فی زبرهم ، ثم لا یخفی ان الدلیل المذکور فی کلام الشارح رحمه الله ینفی هذا المعنی فقط .

الثانی ان تکون الممکنات قائمة بوجوده الواجبی الذی هو عین ذاته تعالی بحیث لم یکن لها وجود اصلا الا وجوده تعالی متحددا بحدود الامکان متصفا بلوازمه من التحول والتغیر والسکون والحرکة والتعدد والزیادة والنقصان و غیرها من لوازم المحدودیة والامکان ، ولیس الوجود الا الحدوده ولا الحدود الا الوجوده ، ولیس فی الدار غیره ولا اثر ولا صفة ولا حالة الا له ، و هو بنفسه حق و هو بنفسه خلق ، و هو فی مرتبة الاطلاق وجود لا بشرط و هو فی مرتبة التقیید یجتمع مع کل شرط و یتقید بکل حد، و هذا مذهب الصوفیة علی ما ترى کتبهم .

قال ابو المعالی صدر الدین محمد بن اسحاق القونوی فی المقام التاسع من الفصل الاول من مفتاح الغیب فی مبحث نسبة صفات الحق الیه باعتبار تعلقه بالمظاهر و فی کتاب النصوص : و متی ادرك او شوهد او خاطب او خوطب فمن وراء حجاب عزته فی مرتبة نفسه المذکورة بنسبة ظاهریته و حکم تجلیه ومنزل تدلیه من حیث اقتران وجوده التام بالممکنات و شروق نوره علی اعیان الموجودات ، ولیس غیر ذلك ، وهو سبحانه من هذا الوجه اذا لمح تعین وجوده مقیدا بالصفات اللازمة لکل متعین من الاعیان

الممکنة التی هی فی الحقیقة نسب عامه جمعا وفرادی ومایتبع تلک الصفات من الامور المسماة شئونا وخواص و عوارض والاثار التابعة لاحکام الاسم الدهر المسماة تلک اوقاتا والمراتب والمواطن فان ذلک التعین والتشخص یسمی خلقا وسوی کما ستعرف سره عن قریب انشاءالله تعالی ، و ینضاف الیه اذ ذاک کل وصف و یسمی بکل اسم ویظهر بکل وسم ویقبل کل حکم ویتقید فی کل مقام بکل رسم و یدرک بکل مشعر من بصر و سمع و عقل و فهم و غیرذلک من المدارک والقوی فاذکروا علم ، و ذلک لسریانه تعالی فی کل شیء بنوره الذاتی المقدس عن التجزی والانقسام والحلول فی الارواح والاجسام فافهم .

الثالث ان تکون موجودیة الممکنات به، وان لیس الوجود الا له. لهملک السماوات والارض ، و هو داخل فی الاشیاء علی ان لاتکون الاشیاء اشیاء لولاه ، و ان لاتکون الموجودات موجودات لولااجراء توحیده علیها من دون ان یتطور باطوار الامکان و یتحدد بحدوده و یتصف باوصافه و شئونه ،

ثم انه لاشبهة فی بطلان المذهب الثانی کالاول لان من البدیهی انهذا الانسان مثلا بحدوده لیس بحقیقة الوجود والشیئیة التی هی ذات الحق تعالی ولاهو بالانسان کذلک ، و ادعاء الشهود هنا غیرمسموع ولامعقول ، ولان الامکان من سنخ العدم وکذلک شؤونه فلایعقل تنزل الحق عن مقام ذاته الیه واتصافه بنقیضه، و سریانه فی الموجودات لایقتضی ذلک ، والحکم بذلک من العین الحولاء من حیث لاتشعر، و اعطاء شیئیة ما للحدود الامکانیة ، و قیاس علی سریان بعض الاشیاء فی بعض ، ولان قول بعضهم : ان مانراه من الاشیاء موجود ولاموجود الا الحق الواحد فمانراه لیس الا الحق الواحد مغالطة من جهة عدم تکرر الاوسط لان الموجود فی الصغری لیس الموجود الذی هو صرف الوجود والذی فی الکبری الموجود الذی هو صرف الوجود، ولان سریانه فی الاشیاء بلا کیفیة وهذا المذهب یستلزم اثبات الکیفیة، ولانه خلاف ماورد عن اصحاب الوحی وسطر فی الزبر عن ارباب الولایة علیهم السلام بالتواتر المفید للقطع والیقین الذی یمنعنا بنور الفرقان الحاصل من هدایتهم و ولایتهم ان نستمع الی ترهات المتصوفة الذین

اكثرهم بل كلهم خارجون عن نور الولاية الالهية الى ظلمات انفسهم المظلمة المستعلية المستكبرة على الحق الصراح واهله الذين هم اقرب الخلائق كلهم من الله تعالى واعرفهم به، ونحن نذكر بعض ماصدر عنهم عليهم السلام فى هذا الباب لمن كان له قلب اوالقى السمع و هو شهيد .

قال اميرالمؤمنين عليه السلام : هو الذى لم يسبقه وقت و لم يتقدمه زمان و لم يتعاوره زيادة ولا نقصان ولم يوصف باين ولا بما ولا بمكان ، الذى بطن من خفيات الامور وظهر فى العقول بما يرى فى خلقه من علامات التدبير، الذى سئلت الانبياء عنه فلم تصفه بحد ولا بنقص ، بل وصفته بافعاله و دلت عليه بآياته .

و قال الرضا عليه السلام : فليس الله عرف من عرف بالتشبيه ذاته ، ولا حقيقته اصاب من مثله، وذاته حقيقة، وكنهه تفريق بينه و بين خلقه ، وغبوره تحديد لماسواه، و من وصفه فقد الحدفيه ، لايتغير الله بانغيار المخلوق ، كما لايتحدد بتحديد المحدود، لاتصحبه الاوقات ، ولاتضمنه الاماكن، ولاتأخذه السنات، ولاتحده الصفات ، و لاتقيده الادوات ، بتشعيره المشاعر عرف ان لامشعر له ، وبتجهيره الجواهر عرف ان لاجوهر له، و بمضادته بين الاشياء عرف ان لاضد له ، و بمقارنته بين الامور عرف ان لاقرين له ، شاهدة بغرائزها ان لاغريزة لمغرزها ، دالة بتفاوتها ان لا تفاوت لمفاوتها ، لاديانة الا بعد المعرفة، ولامعرفة الا بالاخلاص، ولا اخلاص مع التشبيه ، ولانفى مع اثبات الصفات للتشبيه، فكل ما فى الخلق لايوجد فى خالقه ، وكل مايمكن فيه يمتنع من صانعه، لا تجرى عليه الحركة والسكون ، وكيف يجرى عليه ماهو اجراه ، او يعود اليه ماهو ابتداه ، اذاً لتفاوتت ذاته ولتجزأ كنهه ولامتنع من الازل معناه و لماكان للبارىء معنى غير المبروء ، ولوحدله وراء اذاً حدله امام ، ولو التمس له التمام اذاً لزمه النقصان كيف يستحق الازل من لايمتنع من الحدث، وكيف ينشىء الاشياء من لايمتنع من الانشاء، اذاً لقامت فيه آية المصنوع ولتحول دليلا بعد ماكان مدلولا عليه ، ليس فى محال القول حجة ، ولافى المسألة عنه جواب ، ولا فى ابانته عن الخلق ضيم ، و لا بامتناع الازلى ان ينشأ ، وما لابدءله ان يبدأ .

وقال امیر المومنین علیه السلام : الحمدلله الواحد الاحد الصمد المتفرد ، الذی لامن شیء کان، ولامن شیء خلق ماکان، قدرته بان بها من الاشیاء و بانت الاشیاء منه ، فلیست له صفة تُنال، ولاحد یضرب له الامثال، کَلّ دون صفاته تعبیرُ اللغات ، وضل هنالك تصاریف الصفات، وتعالی الله الذی لیس له وقت معدود ولااجل ممدود ولانعت محدود، حد الاشیاء کلها عند خلقه ایاها ابانة لها من شبهه وابانةً له من شبهها ، الواحد الاحد الصمد المبید للابد والوارث الامد، الذی لم یزل ولایزال وحدانیا ازلیاً قبل بدء الدهور و بعد صرف الامور .

وقال رسول الله صلی الله علیه وآله : ماعرف الله من شبهه بخلقه ، ولاوصفه بالعدل من نسب الیه ذنوب عباده.

وقال امیر المؤمنین علیه السلام: سبحانه وبحمده ، لم یحدث فیمکن فیه التغیر والانتقال، ولم یتصرف فی ذاته بکرور الاحوال، ولم تحط به الصفات فیکون بادراکها ایاه بالحدود متناهیا، ومازال لیس کمثله شیء عن صفة المخلوقین متعالیا، الذی لمّا شبهه العادلون بالخلق المبعض المحدود فی صفاته ذی الاقطار والنواحی المختلفة فی طبقاته وکان عزوجل الموجود بنفسه لابآیاته انتفی ان یکون قدروه حـق قدره فقال تنزیها لنفسه عن مشارکة الانداد وارتفاعاً عن قیاس المقدرین له بالحدود من کفرة العباد: وما قدروا الله حق قدره والارض جمیعاً قبضته یوم القیامة والسماوات مطویات بیمینه سبحانه وتعالی عما یشرکون ،

وقال الرضا علیه السلام : هو الممتنع من الصفات ذاته، ومن الابصار رؤیته ، و من الاوهام الاحاطة به، لاامد لکونه، ولا غایة لبقائه، لاتشمله المشاعر ولا یحجبه الحجاب ، فالحجاب بینه و بـین خلقه لامتناعه مما یمکـن فی ذواتهم ولا مکان ذواتهم مما یمتنع منه ذاته ، ولافتراق الصانع والمصنوع والرب والمربوب والحادّ والمحدود .

وقال الصادق علیه السلام : واحد صمد ازلی صمدی، لاظل یمسکه، و هو یمسك الاشیاء باظلتها، لاخلقه فیه ولاهو فی خلقه ،

وقال علیه السلام : الله غاية من غيّاه، والمغيى غير الغاية ، توحد بالربوبية ، و وصف نفسه بغير محدودية ، فالذاكر الله غير الله، والله غير اسمائه، و كل شیء وقع عليه اسم شیء سواه فهو مخلوق .

وقال الرضا علیه السلام : ان الخالق لايوصف الا بماوصف به نفسه ، جل عما وصفه الواصفون ، نأی فی قربه وقرب فی نأيه، فهو فی بعده قريب وفی قربه بعيد ، كيف الكيف فلايقال له كيف، وايّن الاين فلايقال له اين، اذهو مبدع الكيفوفية و والاينونية، لم يتزايد ولم يتناقص ، مبرأ من ذات من ركب فی ذاته من جسمه، فرق بين من جسمه وصوره وشيأه و بينه اذلا يشبهه شیء ، والله جل جلاله واحد لاواحد غيره، لااختلاف فيه ولاتفاوت ولازيادة ولانقصان .

وقال علیه السلام : من شبه الله بخلقه فهو مشرك ، ومن وصفه بالمكان فهو كافر، ومن نسب اليه مانهی عنه فهو كاذب .

وقال امير المؤمنين علیه السلام : مبائن لجميع ما احدث فی الصفات، و ممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات ، وخارج بالكبرياء والعظمة من جميع تصرف الحالات، فلاله حد منسوب، ولاله مثل مضروب ، ولاشیء عنه محجوب، تعالی عن ضرب الامثال والصفات المخلوقة علوا كبيراً .

وقال علیه السلام : لاينقلب شانا بعدشان، البعيد من حدس القلوب ، المتعالی عن الاشباه والضروب ، الوتر علام الغيوب ، فمعانی الخلق عنه منفية ، المعروف بغير كيفية، و كيف يوصف بالاشباح، وينعت بالالسن الفصاح من لم يحلل فی الاشياء فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو عنها بائن، ولم يخل منها فيقال اين، ولم يقرب منها بالالتزاق، ولم يبعدعنها بالافتراق، بل هو فی الاشياء بلا كيفية، وهو اقرب الينا من حبل الوريد، وابعد من الشبه من كل بعيد .

وقال الصادق علیه السلام : اما التوحيد فان لاتجوّز علی ربك ماجازعليك ، و اما العدل فان لاتنسب الی خالقك مالامك عليه .

وقال الكاظم عليه السلام : سبحان من لا يحد ولا يوصف ولايشبهه شيء ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .

وقال العسكرى عليه السلام : يصور مايشاء وليس بمصور ، جل ثناؤه وتقدست اسمائه ، وتعالى ان يكون له شبيه .

و قال الصادق عليه السلام : هو شيء بخلاف الاشياء وانه شيء بحقيقة الشيئية

وقال عليه السلام : ان الله تبارك وتعالى خلو من خلقه وخلقه خلو منه، و كل ما وقع عليه اسم شيء ماخلا الله عزوجل فهو مخلوق، والله خالق كل شيء تبارك الذى ليس كمثله شيء .

و قال الجواد عليه السلام فى جواب من قال اتوهم شيئاً : نعم غير معقول ولا محدود ، فما وقع و همك عليه من شيء فهو خلافه ، انما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود .

وقال الرضا عليه السلام : ماتوهمتم من شيء فتوهموا الله غيره .

وقال الصادق عليه السلام : ان الله عظيم رفيع ، لايقدر العباد على صفته ، ولا يبلغون كنه عظمته ، ولا يوصف بكيف ولا اين ولا حيث، فالله تبارك وتعالى داخل فى كل مكان وخارج من كل شيء .

وقال عليه السلام : هو واحد احدى الذات، بائن من خلقه : وبذلك وصف نفسه وهو بكل شيء محيط بالاشراق والاحاطة والقدرة .

و قال عليه السلام : كل موصوف مصنوع ، و صانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى .

وقال الجواد عليه السلام : فربنا تبارك و تعالى لاشبه له ولاضد له ولا ند ولا كيف ولا نهاية ولا اقطار ، محرم على القلوب ان تمثله و على الاوهام ان تحده و على الضمائر ان تكيفه ، جل عن اداة خلقه وسمات بريته ؛ و تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

و قال رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله : ان‌الله لایوصف بخلقه .

وقال الصادق علیه السلام : انه لم‌یزل ولایزال بحاله واحدا ؛ هوالاول قبل کل‌شیء ، و هو الآخر علی مالم یزل؛ لا تختلف علیه الصفات والاسماء ما تختلف علی غیره .

وقال الرضا علیه السلام : اما الـواحد فلم یزل واحـداً کائناً لاشیء معـه بلا حدود ولا اعراض ولا یزال کذالك ؛ لم یتغیر عزوجل بخلق الخلق ؛ ولکن‌الخلق یتغیر بتغییره .

و قال علیه‌السلام : فی‌جواب عمر ان‌الصابی بعدان‌قال‌عمران : ان‌الذی کان عندی ان‌الکائن قد تغیر فی فعله عن‌حاله بخلقه‌الخلق : احلت یا عمران فی قولك: ان‌الکائن یتغیر فی‌وجه من‌الوجوه حتی یصیب الذات منه مایغیره ؛ قال عمران :یا سیدی اهوفی‌الخلق ام‌الخلق فیه ؛ قال‌الرضا علیه‌السلام :جل‌یاعمران عن‌ذلك؛لیس هو فی‌الخلق ولا الخلق فیه ؛ تعالی عن‌ذلك ؛ ثم قال علیه‌السلام : واعلم یا عمران ان‌الواحد الذی هوقائم بغیر تقدیر ولاتحدید خلق خلقا مقدرا بتحدید وتقدیر ؛ و کان‌الذی خلق خلقین‌اثنین التقدیر والمقدر ، ولیس فی کل واحد منهمالون ولاذوق ولا وزن، فجعل احدهما یدرك بالآخر ، وجعلهما مدرکین بانفسهما ولم یخلق‌شیئاً فردا قائما بنفسه دون غیره للذی ارادمن‌الدلالة علی نفسه واثبات‌وجوده ، فالله‌تبارك وتعالی فرد واحد لاثانی معه یقیمه ولایعضده ولایمسکه، والخلق یمسك بعضه بعضاً باذن‌الله ومشیته، وانما اختلف الناس فی‌هذاالباب‌حتی تاهواوتحیروا وطلبواالخلاص من الظلمة بالظلمة فی‌وصفهم‌الله بصفة انفسهم ، فازدادوا من‌الحق بعدا ، ولو وصفوا الله عزوجل بصفاته ووصفوا المخلوقین بصفاتهم لقالوا بالفهم والیقین ولما اختلفوا، فلما طلبوا من‌ذلك ماتحیروا ارتبکوا، والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم.

و قال‌السجاد علیه‌السلام : ضلت فیك‌الصفات و تفسخت دونك‌النعوت وحارت فی کبریائك لطائف الاوهام .

هذا بعض ماورد عنهم علیهم‌السلام مذکورا فی‌التوحید والکافی‌والنهج وغیرها فی‌تنزیهه تعالی‌عن‌التحدد بالحدود الامکانیةوالتقید بالصورالخلقیة والاتصاف‌بالصفات الضالة والتشبیه بالممکنات‌الدائرة ، وکفاك فی ذلك قول‌السجاد علیه‌السلام : ضلت فیك‌الصفات ، فانظر فتفکر .

والحاصل انه تعالی نور بلاظلمة لم‌یزل و لایزال بلا تقید بالحدود الامکانیة من‌الوجودیة والماهویة والعدمیة و بلاتعین من‌التعینات‌الخلقیة بشهادة ما ذکرنا من کلمات اهل‌البیت صلوات‌الله علیهم ، ولانه تعالی لوکان حقیقته وجودا لابشرط و لم یمتنع عن‌التحدد والتعین‌الخلقی‌الامکانی و تنزل‌بذاته‌منازل‌الاشیاء وتحدد بحدودها لزم تناهی ذاته‌لان‌الممکنات متناهیة ، و لزم ان یکون المحدد محدودا ، و لزم ان لایکون‌ذاته حقیقة و شیئا بحقیقة‌الشیئیة بذاته اذلایأبی عن‌التشأن بشأن‌الخلق‌والخلق لیس بحقیقة ، و تبا لمن سلك‌هذاالمسلك حتی انتهی الی‌ان‌یقول: ان الاحتیاج‌لکل من‌الطرفین‌الحق‌والخلق‌الی‌الطرف‌الآخر ، نظیرما قال‌الفلاسفة‌من لزوم بعض‌الموجودات لذاته تعالی مع ان الملزوم لیس الاالالازم، والحکم بالوجوب اوالامکان اوالامتناع فیهما واحد ، والقول بان امکان‌المفارق المحض‌لیس فی نفس الامر بل فی مرتبة ذاته شعری‌لان مرتبة ذاته من مراتب‌نفس‌الامرفی مراتب‌الامکان، فالامکان‌لاینفك‌عن نفسه فی ای‌مرتبه‌کان ، هذا ، این التراب و رب‌الارباب ، وکیف یصفونه و هم فی هوّة‌الامکان‌المظلم محجوبون، والی‌وجوه‌انفسهم التی هی من حیث هی‌هی من سنخ العدم لا الی وجهه‌الکریم متوجهون ، وهذا هوسرسلوکهم هذا المسلك .

المسألة‌الرابعة عشرة

(فی نفی‌الاتحاد عنه تعالی)

قول‌المصنف : والاتحاد ــ اعلم ان الاتحاد یجری مجری الحلول ، فهو علی المعنی الاول من معانی الحلول ان یکون شیئان فی الخارج یتحدان بنحو من

انحاء الاتحاد بحيث يصير وجودهما وجودا واحدا، فهذا باطل فی حقه تعالى وفی كل شيئين ايضا لما ذكره الشارح من الدليل الخاص والعام ، وعلى المعنى الثانی الذاهب اليه الصوفية هو ان يكون الواجب تعالى كل شیء و كل شیء ذات الواجب كما هو مصرح فی كتبهم باصرح ما يفيد هذا المعنى، و على المعنى الثالث هو ان الموجود الحق بالحقيقة هو الله تعالى و كل ما سواه موجود به قائم بوجوده من دون ان يكون لغيره وجود بذاته ولا ان يكون له تحدد بحد ، فلا اتحاد فی الوجود ولا اتحاد فی الحدود .

قول الشارح : يستلزم الوحدة ـ ای يستلزم ان يكون الواجب واحدا وغيره ممكنا.

قول الشارح : وايضا فلو اتحد الخ ـ مر فی المسألة العاشرة من الفصل الثانی من المقصد الاول ذكر من امتناع الاتحاد .

المسألة الخامسة عشرة

(فی نفی الجهة عنه تعالى)

قول المصنف : والجهة ـ مر تفسير الجهة فی المسألة الحادية عشرة من الفصل الاول من المقصد الثانی ، و انما ذكرها لانها اعم من التحيز لان النقطة مثلا لها جهة و ليس لها تحيز، و لانها وقع فی كلام الكرامية ، و لكنهم صرحوا بانه تعالى جسم بعد قولهم انه تعالى فی جهة .

قول الشارح : جميع المجسمة ـ لان الجسمية تستلزم الكون فی الجهة وان لم يعبر كلهم به ، و ابن الكرام اطلق عليه اسم الجوهر.

قول الشارح : اصحاب ابی عبدالله بن الكرام ـ اكثرهم كانوا بارض خراسان ، و مات ابن الكرام سنة مائتين و خمس و خمسين .

قول الشارح : محمد بن هيصم ـ قال الشهرستانی : الكرامية طوائف بلغ

عددهم الی اثنتی عشرة فرقة ، و اقربهم الهيصمية ، و قال بعد نقل مقالاتهم : و قد اجتهد ابن الهيصم فی ارمام مقالة ابی عبدالله فی کل مسألة حتی ردها من المحال الفاحش الی نوع یفهم فیما بین العقلاء مثل التجسیم فانه قال اراد بالجسم القائم بالذات الخ .

المسألة السادسة عشرة

(فی انه تعالی لیس محلا للحوادث)

قول المصنف : وحلول الحوادث فيه ـ المراد من حلول الحادث فيه اتصافه تعالی بما لم یکن له ، اعلم ان الصفة اما اضافة محضة کالمعیة او حقیقة محضة کالحیاة اوحقیقة ذات اضافة کالعلم والقدرة ، و ما استدل علی امتناع تجدده هو الثانیة والثالثة لا الاولی لان حدوثه لا یضر بساحة قدس وجوبه کما لا یضر حدوث الخلق الذی هو منشأ لحدوث الاضافات بینه و بین مبدئه ، نعم من قال ان الاضافة صفة ثابتة فی الاعیان لزمه القول بحلول الحوارث فیه ، و قدمضی هذا البحث فی المسألة الثالثة من مبحث الاضافة فی الفصل الخامس من المقصد الثانی .

قول الشارح : و قد خالف فيه الكرامية ـ نقل مقالتهم فی کتب المذاهب ، و نقل عنهم الرازی فی الاربعین والقوشجی فی الشرح و غیرهما انهم قالوا : انا کثر الفرق قائلون بذلک ولسنا متفردین به ، فذکروا امورا الزموا الاقوام بها بالتشریک فی ذلک بزعمهم ، ولیس بشیء لان ما ذکروه یرجع الی الاضافات والصفات الخلقیة ، و قد قلنا ان حدوثها لیس فی ذاته تعالی ولیس بضائر فی شیء .

قول الشارح : والدليل على الامتناع الخ ـ استدل علی ذلک بوجوه :

الاول لوحدث فی ذاته امر لزم تغیره و انفعاله والتالی باطل لان ذلک ینافی وجوب الوجود ، وجه الملازمة ان منشأ التغیر حصول ما لم یکن فی الشیء او زوال **ما قدكان فيه** ،

الثانی لو کان تعالی محلا للحادث فان کان المقتضی له ذاته لزم ان یکون ما فرضناه حادثا ازلیا و ان یکون هوتعالی فاعلا و قابلا معا و هو فی الواجب محال لان جهة الفاعلیة جهة الوجوب والواجدیة و جهة القابلیة جهة الامکان و الاستعداد والفاقدیة والجهتان متقابلتان فلاتجتمعان الا فی شیئین او فیما له الکثرة والتفاوت ، والی هذا اشار امیرالمؤمنین علیه السلام فی النهج فی الخطبة المائة والواحدة والثمانین وابنه الرضا علیه السلام فی حدیث رواه الصدوق فی الباب الثانی من کتاب التوحید : لایجری علیه السکون والحرکة ، و کیف یجری علیه ماهواجراه ، و یعود فیه ماهو ابداه ، و یحدث فیه ماهو احدثه ، اذاًلتفاوتت ذاته و لتجزأ کنهه و لامتنع من الازل معناه ، وان کان المقتضی له غیره لزم ان یکون حادثا مفتقرا ممکنا من حیث الصفة والممکن من حیثیة ممکن بذاته لان الواجب بالذات واجب من جمیع الجهات ، و الی هذا اشار الرضا علیه السلام فی ذلک الحدیث : کیف یستحق الازل من لایمتنع من الحدث ، و کیف ینشیء الاشیاء من لایمتنع من الانشاء ، اذاًلقامت فیه آیة المصنوع و لتحول دلیلا بعد ماکان مدلولا علیه .

الثالث لـو کان تعالی محلا للحادث فان کان صفة کمالیة حقیقیة استحال خلوالذات عنها لان کل کمال منه یبتدأ و الیه ینتهی ، و ان کان صفة نقص استحال اتصاف الذات بها .

ثم انه یمتنع ان یکون تعالی محلا لغیره مطلقا حادثا کان او قدیما ، جوهرا اوعرضا ، مجردا اومادیا لان ذاته حقیقة وحقیقة الشیئیة ، فلا لغیره حقیقة حتی یحل فیه لتفریق کنهه و کنـه خلقه کما ورد فی الحدیث و الالزم تعدد الواجب لکن القوم حصروا البحث هنا فی الحوادث لان غیره حادث و لان الکرامیة هکذا ادعوا ، و یأتی امتناع اتصافه بالصفات القدیمة الزائدة علی ذاتـه فی المسألة التاسعة عشرة .

المسألة السابعة عشرة

(في انه تعالى غني)

قول المصنف : والحاجة ـ هي فقدان الشيء لما ينبغي له مع امكان تداركه بالغير ، فهي امر عدمي ، والغنى بخلافها ، و قول المصنف في اوائل النمط السادس من شرح الاشارات : ان الغنى امر سلبي تفسير لقول الشيخ : الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلاثة في ذاته و في هيئات متمكنة في ذاته و في هيئة كمالية اضافية لذاته ، انتهى، فان عدم التعلق في هذه الامور بالغير من لوازم الغنى، لا نفس معناه لان الغنى يتحقق في الشيء بما عنده من الامور الوجودية ، وقد يطلق الحاجة على ما يحتاج اليه ، و يطلق ايضا على ما الفاعل بصدده لاجل غاية مرادة ، و بهذا المعنى ورد فيما رواه الصدوق في التوحيد في الباب الثاني عشر بالاسناد عن خيثمة قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل: كل شيء هالك الاوجهه ، قال : دينه، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله و اميرالمؤمنين عليه السلام دين الله و وجهه و عينه في عباده، و لسانه الذي ينطق به ، و يده على خلقه ، و نحن وجه الله الذي يؤتى منه ، لن نزال في عباده مادامت لله فيهم روّية ، قلت : و ما الروية ، قال : الحاجة ، فاذا لم يكن لله فيهم حاجة رفعنا اليه و صنع ما احب .

قول الشارح : فان وجوب الوجود يستدعي الخ ـ هذا مضمون قول الحكماء : الواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ، فظاهر ان الذي يجب له بذاته جميع ما امكن له من شئونه لايحتاج في شيء الى غيره ، و اما توقف اتصافه تعالى بالاضافات على الطرف الآخر مع انها ليست امورا في الاعيان فلا يضر بغنائه لانها تتوقف على وجود الطرف الآخر، و وجوده له تعالى فالامر كله يرجع اليه ، فلذا ورد في الحديث انه خالق اذلا مخلوق ؛ و ذلك بهذا الاعتبار .

قول الشارح : لانا نقول هذا بناءٌ الخ ـ حاصل الجواب ان الدور ای توقف الواجب على الممكن و بالعكس من حيث الذات على ان يكون صفاته الحقيقية عين ذاته تعالى ظاهر، وعلى القول بالزيادة و ان امكن تصور الاحتياج لا على وجه الدور لكنه بعد التامل ايضا يلزمه الدور المحال بالواسطة لان الصفة التى يحتاج الواجب فيها الى الممكن متوقفة على تاثير الممكن وتأثيره يتوقف على جهة التأثير وجهة التاثير تتوقف على وجود الممكن و وجـوده يتوقف على الواجب فالممكـن محتاج الى الواجب فى تحقق تلك الصفة ، والمفروض ان الواجب محتاج فى تحقق تلك الصفة بعينها الى الممكن .

قول الشارح : كما سياتى ـ فى المسألة التاسعة عشرة .

قول الشارح : لان ذاته موقوفة الخ ـ هذا حكم من احكام امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما فانه مامن شيء بالنسبة الى شيء آخر الا ان يكون على وجود ذلك الشيء اوعدمه ، فان كان ذلك الشيء واجبا له او ممتنعا له فهو، وان كان ممكنا متوقفا على الغير وجودا و عدما كان نفس الشيء الاول ايضاً يتوقف على ذلك الغير لتوقفه على وجود ذلك الشيء اوعدمه اذ لا يبقى عاريا عن وجوده و عدمه ، و هذا سر قولهم: الواجب الوجود بذاته واجب من جميع جهاته ، وعكس النقيض لهذه القاعدة ان ماليس بواجب من جميع جهاته ليس بواجب الوجود بذاته ، فالممكن من جهة ممكن بذاته وسائر جهاته .

المسألة الثامنة عشرة

(فى استحالة الالم و اللذة عليه تعالى)

قول الشارح : واما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الخ ـ اعلم ان اللذة والبهجة والسرور والفرح والانبساط الفاظ لها معنى واحد وجدانى لكل احد، غني عن الشرح

والتحديد، وكذا مقابلاتها، وعرف الحكماء والمتكلمون اللذة مطلقا بادراك الملائم والالم مطلقا بادراك المنافي ، والشيخ شرح هذا المعنى فقال في الاشارات في اول النمط الثامن : ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك ، والالم هو ادراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك آفة و شر كذلك ، ونقل الشهرستاني في الملل والنحل عن ثامسطيوس عن ارسطوطاليس عند ذكر مقالاته انه قال: اللذة في المحسوسات هو الشعور بالملائم وفي المعقولات الشعور بالكمال الواصل اليه من حيث يشعر به ، ثم قال الشيخ بعد سطور: وكل لذة تتعلق بامرين بكمال خيرى وبادراك له من حيث هو كذلك، وحاصل كلامه في ماهية اللذة هو انها ادراك الكمال الذى يكون خيرا اى مؤثرا ومختارا بالنسبة الى المدرك من حيث هو كمال وخير لان الشيء الملتذ به يمكن ان يكون له حيثيات متعددة مختلفة يكون اللذة من حيثية منها دون حيثية كالالتذاذ بحرارة النار في الصرد دون احراقها ، ثم قال الشيخ بعد فصول : اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذى هو برىء عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولاشاغل له عنه، وحاصل كلامه انه تعالى مدرك لذاته الذى هو كمال كله مع انه في اعلى مراتب الادراك والمدركية والمدركية فيصح اطلاق المبتهج عليه تعالى بنحو اجل واليق اذ بين ان حقيقة اللذة هي ادراك الكمال الخيرى وانه تعالى مدرك لذاته الذى هو كمال مؤثر بذاته من دون تعدد الحيثيات الذى ياتي من قبل الامكان والعدم ومن دون ان يشغله شاغل عن الادراك ، ومعلوم ان لذته ليست مزاجية لانها تابعة للمزاج المنفى عنه تعالى .

اقول : الظاهر بالوجدان ان اللذة فينا لاسيما العقلية حالة تحصل عند الادراك كذلك لا انها متحدة الحقيقة معه حتى يحكم بثبوتها حيث يثبت مع ان تغاير علمنا وادراكنا حقيقة لعلمه وادراكه تعالى يمنعنا عن الجزم بصحة اطلاق الملتذ والمبتهج عليه تعالى

ان قلت : ان ذلك یمنعنا عن اطلاق العالم علیه ایضا لتغایر الحقیقة ، قلت : ان اطلاق العالم علیه و علینا بالمفهوم المشترك لانه علم بذاته و نحن یعرضنا والمصحح للاطلاق احد الامرین ، و اما اطلاق الملتذ علیه تعالی بای اعتبار یساعدنا البرهان باعتبار انه تعالی لذة بذاته او باعتبار عروض اللذة علیه من غیره ؟!.

ان قلت : ان اسناد السرور المرادف للّذة کثیر فی الاخبار. و قد ورد اسناد البهجة الی نوره تعالی فی المناجاة الشعبانیة بقوله علیه السلام : الهی والحقنی بنور عزك الابهج فاکون لك عارفا و عن سواك منحرفا ، قلت : احتمال المجاز قوی کنظائره من الغضب والرضا والترددوالاستهزاء و الاستواء و غیرها ، بل متعین لانه نسب الیه عند حدوث الاحداث کتوبة العبد مثلا والحقیقة تستلزم عروض الحادث علیه، واسناد البهجة الی نوره لایستلزم الاسناد الی ذاته اذ لعل المراد به غیر ذاته کما هو الظاهر، فلایقوم دلیلا علی ذلك.

قوله : کانه قد ارتضی ـ انما قال : کانه لان المصنف نفی صریحا الا لم واللذة المزاجیة ، لا انه اثبت اللذة العقلیة الا بالمفهوم ، و هذا المفهوم غیر ثابت .

قول الشارح : یستدعی الاذن الشرعی ـ الدلیل علی توقیف تسمیته و توصیفه تعالی علی بیان الشارع غیر الاجماع قول الرضا علیه السلام فی الحدیث التاسع فی الباب الثانی من توحید الصدوق : انه من یصف ربه بالقیاس لایزال الدهر فی الالتباس ، وقوله علیه السلام فی الحدیث السابع عشر فی الباب الثانی منه ، ان الخالق لایوصف الا بما وصف به نفسه ، و قول الکاظم علیه السلام فی الحدیث الواحد والثلاثین منه لمحمد بن ابی عمیر: یا ابا احمد لاتتجاوز فی التوحید ماذکره الله تعالی ذکره فی کتابه فتهلك و قول الرضا علیه السلام لسلیمان المروزی فی الحدیث الطویل المذکور فی التوحید فلیس لك ان تسمیه بما لم یسم به نفسه، وقول الصادق علیه السلام فی الحدیث الخامس عشر فی الباب الآخر من التوحید لقوم من الذین یتکلمون فی الربوبیة: اتقوا الله وعظموا الله ولاتقولوا مالانقول ، و قول موسی بن جعفر علیهما السلام فی حدیث رواه الکلینی فی باب النهی عن الصفة بغیرما وصف به نفسه تعالی : ان الله اعلی و اجل و اعظم من ان یبلغ کنه صفته فصفوه بما وصف به نفسه و کفوا عما سوی ذلك ، و قوله تعالی :

سبحان‌الله عما یصفون الا عبادالله‌المخلصین ،

و قال‌المفیدرحمه‌الله فی‌اوائل‌المقالات فی‌مبحث‌القول فی‌الصفات : انه‌لایجوز تسمیة‌الباری تعالی الا بما سمی به نفسه فی کتابه او علی لسان نبیه صلی‌الله‌علیه‌وآله او سماه به حججه من خلفاء نبیه وکذلك اقول فی‌الصفات ، و بهذا تطابقت‌الاخبار عن آل‌محمد صلی‌الله علیه‌وآله ، و هو مذهب جماعة من‌الامامیة و کثیرمن‌الزیدیة والبغدادیین من‌المعتزلة‌کافة و جمهور‌المرجئة و اصحاب‌الحدیث الا ان هؤلاء‌الفرق یجعلون بدل الامام‌الحجة فی ذلك‌الاجماع ، انتهی .

اقول : اعلم ان‌التوصیف اعم من‌التسمیة لانه یکون بالاسناد مطلقا ، و اماهی فانماتکون‌بالاسم مع‌قصدالوضع فالتسمیة قسم من‌التوصیف ، وفی‌حدیث رواه‌الصدوق رحمه‌الله فی‌التوحیدفی‌الباب‌التاسع‌والعشرین والکلینی‌رحمه‌الله فی‌باب حدوث‌الاسماء من‌الکافی عن محمدبن سنان ، قال سألته عن‌الاسم ماهو ، قال : صفة‌لموصوف ، ولا شبهة فی‌جوازالتوصیف بالمشتق‌الذی نبنیه من‌الفعل الذی اسند الیه تعالی فی‌الشرع فیقال‌مثلا : انه تعالی معلم‌آدم ، مستهزیء‌المنافقین‌و ان لم یرد عینه فی‌لسانه ، واما التسمیة‌والدعاء به‌فمشکل ، وذهب‌الی‌الجوازابوعلی‌الجبائی علی ماذکره‌الاسفرایینی فی‌التبصیرفی‌الدین والکیلانی فی دیل‌الملل والنحل .

ثم لا شبهة ایضا فی التسمیة والتوصیف بالمرادف لما ورد عن اصحاب‌الوحی سلام الله علیهم و ان کان اللفظ غیر عربی ، والنزاع لیس فی‌اللفظ و ان اوهم ذلك بعض‌الکلمات ، بل‌فی‌المعنی‌الذی یوصف تعالی به بای لفظ‌کان ، فان ورد عن‌الحجة توصیفه به فلا مانع من توصیفنا ایاه بای لفظ اتفق الا ان یکون بین‌اللفظین فرق من جهة خصوصیات‌المعنی بعد الاشتراك فی اصله کالمحب والعاشق .

ثم انه لاشبهة فی عدم جواز توصیفه تعالی بمالم یرد عن‌الشرع ولم‌یدل علی صحته‌العقل کقول بعض‌الجهال من‌المسلمین و غیرهم : انه جسم او صورة تعالی عن ذلك ، و انما النزاع فی جواز توصیفه بما لم یرد عن‌الشرع و دل علی صحته‌العقل فالحق عدم‌الجوازلعظم‌الخطر ولعدم احاطة‌العقل بجمیع جهات‌المعنی و ادراکه کنه

ذاته تعالی فالاقتصار علی مایوحی تعالی الی حججه متعین، نعم لابأس بتوصیفه بالمعنی اللازم للمعنی الوارد کالواجب الوجود اللازم لمعنی الموجود القدیم و کالعلة اللازم لمعنی الخالق ، و ان کان العلة اطلق علیه تعالی فی اواخر حدیث المفضل بن عمر فی التوحید حیث قال علیه السلام : و اما لما ذا هو فساقط فی صفة الخالق لانه جل ثناؤه علة کل شیء و لیس شیء بعلة له لان تجویز اطلاق معنی علیه تعالی یستلزم جواز اطلاق لازم ذلك المعنی علیه ، الا ان التسمیة و الدعاء بالمعنی اللازم مشکل ایضا .

المسألة التاسعة عشرة

(فی نفی المعانی و الاحوال و الصفات الزائدة فی الاعیان)

قول الشارح : **ذهبت الاشاعرة الی ان الخ** ـ اعلم ان المذاهب فی صفات الذات من حیث الزیادة و العینیة خمسة :

المذهب الاول و هو الحق ان الله تعالی عالم مثلا بعلم هو ذاته کما انه تعالی موجود بوجود هو ذاته ، و کذا سائر صفاته الذاتیة بمعنی ان ذاته بذاته حقیقة احدیة تکون مصداقا و موضوعا لحقیقة الصفات الذاتیة المختلفة بحسب المفاهیم ، فهو بذاته الاحدیة نور بلاظلمة و علم بلاجهل و حیاة بلاموت و قدرة بلاعجز وهکذا ، وهذا مذهب اتباع اهل البیت صلوات الله علیهم و الفلاسفة الاسلامیین والاقدمین و مذهب ابی الهذیل العلاف من شیوخ المعتزلة علی ما نقل بعض .

قال ابن سیناء فی رسالته النیروزیة فی معانی الحروف الهجائیة : واجب الوجود هو مبدع المبدعات و منشیء الکل ، و هو ذات لایمکن ان یکون متکثرا او متحیزا او متقوما بسبب فی ذاته او مبائن فی ذاته ، و لا یمکن ان یکون وجود فی مرتبة وجوده فضلا عن ان یکون فوقه ، ولا وجود غیره لیس هو المفید ایاه قوامه فضلا عن ان یکون مستفیدا عن وجود غیره وجوده ، بل هو ذات هو الوجود المحض والحق

المحض والخیر المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحیاة المحضة من غیر ان یدل بکل واحد من هذه الالفاظ علی معنی مفرد علی حدة، بل المفهوم منها عند الحکماء معنی وذات واحد لا یمکن ان یکون فی مادة اومخالطة ما بالقوة اویتاخر عنه شیء من اوصاف جلالته ذاتیا او فعلیا ، انتهی .

و لهذا المذهب دلائل :

الاول الاخبار الواردة عن ائمتنا صلوات الله علیهم ، روی الکلینی رحمه الله فی باب اطلاق القول بانه شیء من الکافی عن ابی عبدالله علیه السلام انه قال جوابا للسائل هوسمیع بصیر؟: سمیع بغیر جارحة و بصیر بغیر آلة ، بل یسمع بنفسه و یبصر بنفسه ، لیس قولی انه سمیع یسمع بنفسه و بصیر یبصر بنفسه انه شیء والنفس شیء آخر ، و لکن اردت عبارة عن نفسی اذ کنت مسؤولا و افهاما لك اذ کنت سائلا : فاقول : انه سمیع بکله لا ان الکل منه له بعض ، و لکنی اردت افهامك والتعبیر عن نفسی ، و لیس مرجعی فی ذلك الا الی انه السمیع البصیر العالم الخبیر بلا اختلاف الذات ولااختلاف المعنی .

و روی فی باب صفات الذات عن ابی بصیر قال : سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول : لم یزل الله عزوجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم ، والسمع ذاته ولا مسموع ، والبصر ذاته ولا مبصر ، والقدرة ذاته ولامقدور الخ .

و روی عن محمدبن مسلم عن ابی جعفر علیه السلام انه قال فی صفة القدیم : انه واحد صمد احدی المعنی لیس بمعان کثیرة مختلفة ، قال : قلت : جعلت فداك یزعم قوم من اهل العراق انه یسمع بغیر الذی یبصر و یبصر بغیر الذی یسمع ، قال : فقال : کذبوا والحدوا وشبهوا ، تعالی الله عن ذلك ، انه سمیع بصیر یسمع بمایبصر و یبصر بما یسمع ، و کل ذلك رواه الصدوق رحمه الله فی التوحید فی الباب السادس والثلاثین والباب الحادی عشر .

و روی ایضا فی الباب العاشر عن منصور الصیقل عن ابی عبدالله علیه السلام ، قال: ان الله علم لاجهل فیه ، حیاة لاموت فیه ، نور لاظلمة فیه ، وعن یونس بن عبدالرحمان

قال: قلت لابی الحسن الرضا علیه السلام : روّینا ان الله علم لاجهل فیه : حیاة لاموت فیه ، نور لاظلمة فیه ، قال : کذلك هو ، و عن جابر الجعفی عن ابی جعفر علیه السلام قال : سمعته یقول : ان الله نور لاظلمة فیه و علم لاجهل فیه و حیاة لاموت فیه ، و عن عبدالاعلی عن العبد الصالح موسی بن جعفر علیهما السلام ، قال : علم الله لایوصف منه باین ، ولایوصف العلم من الله بکیف ، ولایفرد العلم من الله ، ولایبان الله منه ، و لیس بین الله و بین علمه حد .

و روی فی الباب الحادی عشر من التوحید عن الحسین بن خالد ، قال : سمعت الرضا علی بن موسی علیهما السلام یقول : لم یزل الله تبارك و تعالی علیما قادرا حیا قدیما سمیعا بصیرا ، فقلت له : یابن رسول الله ان قوما یقولون: انه عزوجل لم یزل عالما بعلم و قادرا بقدرة و حیا بحیاة و قدیما بقدم و سمیعا بسمع و بصیرا ببصر ، فقال علیه السلام : من قال ذلك و دان به فقد اتخذ مع الله آلهة اخری و لیس من ولایتنا علی شیء ، ثم قال علیه السلام : لم یزل الله عزوجل علیما قادرا حیا قدیما سمیعا بصیرا لذاته ، تعالی عما یقول المشرکون والمشبهون علوا کبیرا ، و عن هارون بن عبدالملك ، قال : سئل ابوعبدالله علیه السلام عن التوحید ، فقال : هو عزوجل مثبت موجود ، لامبطل ولامعدود ، ولا فی شیء من صفة المخلوقین ، و له عزوجل نعوت و صفات ، فالصفات له و اسماؤها جاریة علی المخلوقین مثل السمیع و البصیر والرؤوف والرحیم و اشباه ذلك ، والنعوت نعوت الذات لاتلیق الا بالله تبارك وتعالی ، والله نور لاظلام فیه و حی لاموت فیه و عالم لاجهل فیه و صمد لامدخل فیه ، ربنا نوری الذات حی الذات، عالم الذات، صمدی الذات، و روی عن عثمان الاحمر، قال : قلت للصادق جعفر بن محمد علیهما السلام : اخبرنی عن الله تبارك و تعالی لم یزل سمیعا بصیرا عالما قادرا ؟ قال : نعم ، فقلت : ان رجلا ینتحل موالاتکم اهل البیت یقول : ان الله تبارك و تعالی لم یزل سمیعا بسمع و بصیرا ببصر و علیما بعلم و قادرا بقدرة ، فغضب علیه السلام ، ثم قال : من قال ذلك و دان به فهو مشرك ولیس من ولایتنا علی شیء ، ان الله تبارك و تعالی ذات علامة سمیعة بصیرة قادرة ، و روی عن هشام بن سالم ،

قال : دخلت علی ابی عبدالله علیه السلام ، فقال لی : انعت الله ، فقلت ، نعم ، قال : هات ، فقلت : هو السمیع البصیر ، قال : هذه صفة یشترك فیها المخلوقون ، قلت : فکیف ننعته ، فقال : هو نور لاظلمة فیه و حیاة لاموت فیه وعلم لاجهل فیه و حق لاباطل فیه ، فخرجت من عنده و انا اعلم الناس بالتوحید .

و من الدلیل السمعی ایضا ماورد عنهم علیهم السلام من قولهم کثیرا : کمال التوحید نفی الصفات عنه ،

والعجب العجاب ان العلامة المجلسی رحمه الله مع صراحة هذه الاخبار فی انه تعالی بذاته حقیقة کل من هذه الصفات قال فی اول ابواب الصفات من البحار : اعلم ان اکثر اخبار هذا الباب یدل علی نفی زیادة الصفات ای علی نفی صفات موجودة زائدة علی ذاته تعالی ، و اما کونها عین ذاته تعالی بمعنی انها تصدق علیها او انها قائمة مقام الصفات الحاصلة فی غیره تعالی ، او انها امور اعتباریة غیر موجودة فی الخارج واجبة الثبوت لذاته تعالی فلا نص فیها علی شیء منها و ان کان الظاهر من بعضها احد المعنیین الاولین ، و لتحقیق الکلام فی ذلك مقام آخر ، انتهی .

اقول : الاحتمال الاول هو المتعین لصراحة الاخبار فیه ، والثانی مذهب المعتزلة و سیأتی ، والثالث مما تضحك به الثواکل و هو مذهب الفخر الرازی خاصة و سیاتی ، و ایضا من العجیب قوله : و لتحقیق الکلام الخ ، فان ذلك الباب مقامه .

الثانی من الدلائل انه تعالی لو لم یکن بذاته علما و قدرة و حیاة و غیرها فاما یکون بذاته متقابلات هذه الصفات او یکون ذاته بذاته خالیة عن المتقابلین جمیعا قابلة معروضة ، و علی فرض خلو الذات فاما تکون الصفات عارضة او لازمة لزوما خارجیا کالحرارة للنار او ذهنیا کالامکان للماهیة ، والتوالی باطلة ، اما الاول فبالضرورة والاجماع ، و اما الثانی والثالث فللزوم المادة فی المعروض لان العرض الخارجی سواء کان لازما او غریبا یستدعی مادة یحل فیها ، و اما الرابع فللزوم کون کمالاته امورا ذهنیة اعتباریة لاحقیقة خارجیة ، فهو بذاته تلك الکمالات .

الثالث لولم یکن بذاته کمالا کائنا ما کان بل کان امرا غیر ذاته فی الخارج لا بحسب المفهوم لکان ذاته محدودة بالکمال لکن التالی باطل لان کل محدود

ممكن ، و بيان اللزوم ان التحدد الخارجي لازم التغاير الخارجى لانه يستلزم التمايز فى الخارج ؛ و هو لايعقل الا ان يكون كل من الامرين فى حد غير حد الآخر ، لكنه تعالى ليس فى حد .

ان قلت : اذاً يلزم ان لا يكون تعالى ممتازا عن غيره ، قلت : بحسب الحد كذلك اذ لاحد له و بحسب الحقيقة لا شيء غيره ، و لذلك قال امير المؤمنين عليه السلام داخل فى الاشياء لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمباينة ، و قال الرضا عليه السلام : و ذاته حقيقة ، و قال الصادق عليه السلام : هو شيء بحقيقة الشيئية ، وقال عليه السلام: لاشيء غيره ، و قال تعالى : هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن ، و امثال هذه الكلمات التى تشير الى انه انما هو كل الكمال بذاته الاحدية من دون التحدد و التكثر ، تعالى عما يقول المشركون العادلون بالله علوا كبيرا ،

الرابع لو لم يكن بذاته علما وغيره من الكمالات الحقيقية لكان فى مرتبة ذاته عاريا عن الكمال مفتقرا الى الكمال و العراء عن الكمال و الافتقار اليه نقص وهو محال عليه تعالى ، و كون الكمالات لوازم لذاته لايستلزم ان يكون الملزوم فى حد ذاته كاملا لان التغاير محفوظ على فرض عدم العينية ، و هذا الدليل ماذكره الشارح .

الخامس لو لم يكن بذاته حقائق تلك الصفات فاما ان لا يكون الصفات قائمة به ، او تكون قائمة به ، والاول يستلزم ان لايصح ان يقال: انه تعالى عالم قادر الخ، والثانى يستلزم ان تكون الصفات ممكنة لان كل ماهو قائم بغيره فهو ممكن ، والممكن من حيث الصفات ممكن بالذات لما مر فى المسألة السابعة عشرة .

السادس ان العلم مثلا كمال و كل كمال اما عين ذات الشيء او غيرها ، والفرض الاول اشرف والواجب يجب ان يكون على اشرف الفروض فى كل شيء .

السابع ان الوجود حقيقة يدور عليها و يتحقق بها حقيقة كل كمال ومايتحقق به حقيقة كل كمال ان كان عين شيء كان حقيقة كل كمال عين ذلك الشيء ، اما الكبرى فظاهرة ، و اما الصغرى فلان العلم مثلا فى الخارج انما هو علم وجوداً لا ماهية ومفهوما لانها اعتبارية ، فحقيقة العلم انما هى حقيقة الوجود ، والاختلاف من جهة المفهوم ،

فالواجب اذ هو ذاته حقيقةالوجود فانما هي حقيقةالعلم ، وكذا غيره .

المذهب الثاني هو قول ابي الحسن الاشعري واتباعه تبعا لسلفهم المسمين بالصفاتية و قول الكلابية اتباع عبدالله بن محمد بن كلاب القطان ، و هو ان صفاته تعالى معان ازلية زائدة قائمة بذاته تعالى ، والمعنى اصطلاح لهم في الصفة ، و صرحوا كما في شرح العقائد النسفية بان هذه الصفات ليست بعرض و لامستحيلة البقاء ولاضرورية ولا مكتسبة ، و معتمدهم في هذا القول امور اقويها انه قد ثبت بالكتاب والسنة والعقل والاجماع انه تعالى عالم قادر حي الى غير ذلك من الصفات ، وليست هذه الفاظا مترادفة بل يدل كل منها على معنى غير معنى الآخر وغير معنى الواجب والموجود ، و كل ماصدق عليه المشتق لا بد ان يكون مبدء الاشتقاق قائما به ، فثبت ان كلا من هذه الصفات قائمة به ، والجواب منع الكبرى لامكان ان يكون نفس الذات مبدء الاشتقاق فيصدق المشتق من دون الحاجة الى قيام مبدء الاشتقاق بالذات كصدق الابيض على البياض والنير على النور والمعدوم على العدم والمظلم على الظلمة والموجود على الوجود ، بل الصدق الحقيقي الواقع في محله هو صدق المشتق على مبدء الاشتقاق مطلقا لان صدق الابيض على الجسم و صدق الموجود على الماهية انما هو بالعرض والواسطة لا بالذات، و صدقهما على البياض والوجود بالذات اذ لولاهما لم يصدقا عليهما ، فصدق المشتق على شيء لايستدعي ذاتا يقوم بها المبدء ، بل يستدعي تحقق المبدء باي نحو كان ، فبالنظر الى الدلائل التي ذكرناها على عينية صفاته لذاته ثبت ان صدق هذه المشتقات عليه تعالى من الضرب الثاني ، نعم ان قول المعتزلة كما يأتي مردود لانهم لايقولون بالقيام و لا بالعينية ، فالمفهوم عندهم ليس له مصداق اصلا.

ثم ان الفخر الرازي من ائمة الاشاعرة خالف اصحابه في هذه المسألة فقال في الاربعين : اعلم ان اكثر الناس يخبطون في تعيين محل النزاع في هذه المسألة ، و تحقيق الكلام ان نقول : ان كل من علم امرا من الامور فانه لابد ان يحصل بين العالم و بين المعلوم نسبة مخصوصة و اضافة مخصوصة ، و هذه الاضافة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالتعلق فيقولون العلم متعلق بالمعلوم ، و عندنا ان العلم عبارة عن نفس

هذا التعلق وعن نفس هذه الاضافة ، وندعی ان هذه الاضافة والنسبة مغايرة لنفس الذات، والذات مع هذه الاضافة المخصوصة امران لاامر واحد ، انتهی ، و انت تراه فی خبط عظیم من جهات مع ان الكلام ليس فی العلم فقط .

ثم ان من عجیب امر هؤلاء انهم يقولون كما قال الاشعری فی المقالات : ان اسماء الله تعالی هی الله ، ولايقال : انها غير الله ، و ان الاسم والمسمی عندهم واحد ، و اما صفات الله فهی غير الله اوليست هی بالله ولا بغير الله علی ما نقل بعضهم.

المذهب الثالث قول الكرامية و هو قول الاشاعرة مع كون الصفات حادثة ، قال الحكيم السبزواری رحمه الله فی شرح منظومته : و نغمة حدوث صفاته الحقيقية فی طنبور معرفة الصفات قدزادها القائل الخارج عن مفطور العقل الانسانی ، تعيير و تقريع للكرامية حيث زادوا وقاحة و فظاعة ، فجمعوا بين زيادة الصفات الحقيقية و حدوثها ، ولايرضی به فطرة العقل ، انتهی ، اقول : بعد اثبات بطلان قول الاشاعرة و اثبات امتناع حلول الحوادث فيه تعالی لايجوز البحث فيما قالوا و نقضوا و ابرموا، و انما وقعوا فی هذه الهاوية هرباعن الالتزام بتعدد القدماء ، والهارب والمهروب عنه كلاهما فيها .

المذهب الرابع قول ابی هاشم الجبائی من شيوخ المعتزلة و اتباعه ، و هو ان الباری تعالی ليس ذاته عين الصفات و لاله صفات قائمة بالذات ، بل له احوال مثل العالمية والقادرية ، والحال عنده صفة للموجود لامعدومة ولاموجودة ولامعلومة ولامجهولة بحيالها ، لكن يعلم الذات عليها نظير المعنی الحرفی ، و مراده انه لايوجد حال ولايعدم ولايعلم حال عن حال الاباعتبار ذی الحال ، بل لايتصف بالقدم والحدوث وسائر الامور الابذلك الاعتبار، وقدمر الكلام فی الحال و ابطاله فی المسألة الثانية عشرة والثالثة عشرة من الفصل الاول من المقصد الاول .

و مجمل قول ابی هاشم هنا علی مانقله الشهرستانی فی الملل والنحل ان كونه تعالی ذاتا غير كونه عالما ، وكونه عالما غير كونه سميعا ، وكونه قادرا غير كونه حيا و هكذا ، و العقل يدرك فرقا ضروريا بين هذه القضايا ، فليس من عرف الذات

عرف کونه عالما ، فان معرفةالشیء مطلقا غیرمعرفته علی صفة ، وهذهالاکوان ای کونه سمیعا وکونه عالما الخ لا ترجع الی الذات و هو ظاهر ، ولا الی اعراض وراءالذات لانه یؤدی الی قیامالعرض بالعرض لاشتراکها فی کونها صفة و عرضافان مابهالاشتراك غیرما بهالافتراق و قیامالعرض بالعرض مستحیل عندهم ، فتعین کونها احوالا ، فکون العالم عالما مثلاحال وراءکونه ذاتا ، ای المفهوم منها غیرالمفهوم منالذات ، وکذلك غیره ، ثم اثبت للباری تعالی حالة اخری هیالالوهیة اوجبت سائرالاحوال .

اقول : هذا الرجل مع خبطه فی القول بالحال یتقلقل کالاشعری فی اراضی المفاهیم و لم یطرالی سماءالحقیقة ، وکانه فرمن مذهب سائرالمعتزلة لمایردعلیهم، ولم یخترمذهبالصفاتیة و هو اقل شناعة من مذهبه لاَنَفَته من وصمةالتبعیة و هومن شیوخالاعتزال .

المذهبالخامس قول اکثرالمعتزلة ومن وافقهم فی ذلك منالخوارج وکثیر منالمرجئة وبعضالزیدیة علی ماذکره الاشعری فیالمقالات ، و هو انه تعالیعالم مثلالابعلمهوذاته ولابعلم هو صفة لهزائدة ، بل بذات بوحدتهایترتب علیها آثارالصفات ولازم قولهمان اطلاقالعالموالقادروغیرهما علیه تعالی یکون علیالتجوز اذ هواطلاق من دون مبدءِ الاشتقاق . وبالحقیقة هم نافونللصفات و ذاهبون الیالتعطیل فیها ، و عباراتهمالمنقولة عنهم مختلفة ، یمکن توجیه بعضها الی المذهب الاول ، کمایوهم بعضالعباراتالمنقولة عنالفلاسفة انهم یقولون بقولالمعتزلة ، بل بعضهم کالتفتازانی شارح العقائد النسفیة واللاهیجی فی کوهر مراد صرح بان الفلاسفة والمعتزلة علی مذهب واحد ، و هذا خلاف ما قالهالسابقون علیهما و ما نقلنا عنالشیخالرئیس عند ذکر المذهب الاول ، والعجب من صاحبالمجلی حیث صرح بان الحکماءِ نافون للصفات مطلقا ذهنا و خارجا ، زیادة و عینا ، و انالمعتزلة علیالقول بالاحوال من دون ذکرالاختصاص بابیهاشمالجبائی ، و هذا سهومنه ، و مجملالکلامانالمعتزلة حسبوا انهم لو اثبتوا مصادیق بازاء هذهالمفاهیم لزم قیام معان زائدة بذاته تعالی ،

و ذلك ينافى الأحدية ، ولم يتفطنوا ان حقيقة الوجود حقيقة كل صفة حقيقية .

قول الشارح : وجماعة من المعتزلة أثبتوا الخ ـ هؤلاء جماعة متفرقة قالوا بزيادة صفات عليه تعالى ، كقول معتزلة بغداد بان البقاء صفة ثبوتية زائدة على الوجود على ما نقل فضل بن روزبهان فى كتابه على نهج الحق للشارح العلامة رحمه الله ، و كقول معمر بن عباد السلمى بان البارى تعالى عالم بعلم و ان علمه كان علماله لمعنى والمعنى كان لمعنى لا الى غاية وكذلك سائر الصفات على ما نقله الاشعرى فى المقالات ، و كقول العلاف بان الله تعالى مريد بارادات لا محل لها و ان له كلاما لافى محل ، و كقول ابى الحسين البصرى بان صفاته تعالى كلها راجعة الى كونه عالما قادرا مدركا ، و كقول معمر بان الارادة من الله تعالى للشىء غير الله وغير خلقه للشىء و غير الامر والاخبار و الحكم فاشار الى مجهول ، و كقول الجبائيين بان الله تعالى مريد موصوف بارادات حادثة لافى محل و موصوف بتعظيم لا فى محل اذا اراد ان يعظم ذاته ، و كقول ابى على الجبائى بان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارىء كلاما لنفسه لافى محل القراءة على ماذكر الشهرستانى هذه الامور فى الملل والنحل ، وايضا ان من الفلاسفة من قال بان علمه تعالى منفصل عن ذاته على ما نقل فى مبحث علمه تعالى من كتبهم .

قول الشارح : بالزائدة عينا ـ الزائدة صفة للجميع فان الاحوال و ان كانت عند القائل بها لاموجودة و لامعدومة لكنها زائدة عنده على الذات .

قول الشارح : مغايرة لها بالاعتبار ـ اى زائدة على الذات باعتبار المفاهيم فى الذهن لا بحسب الخارج والعين .

المسألة العشرون

(فى انه تعالى ليس بمرئى)

قول الشارح : والدليل علي امتناع الروية الخ ـ الدليل عليه امور :

الاول ماذكره هنا ، وهوان الواجب الوجود يمتنع عليه الجهة والحيز و غير ذلك من شرائط كون الشيء مرئيا التي مضى ذكرها في المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني و كل ما يمتنع عليه هذه الشرائط يمتنع عليه الابصار فواجب الوجود يمتنع رؤيته ، و قوله : لان كل مرئى فهو في جهة عكس نقيض للكبرى المذكورة .

ثم ان المجسمة منكرون للصغرى ، وقد تبين بطلان عقيدتهم فيمامر ، والاشاعرة لهم كلام في اشتراط تلك الشرائط مرهناك ، ومنكرون للكبرى ، قال الرازى في الاربعين : هذا قياس للشاهد بالغائب فان امتناع ابصار الاشياء التي نشاهدها عند انتفاء هذه الشرائط لايستلزم امتناع ابصاره تعالى عند انتفائها اذ لعله تعالى يمكن رؤيته وان لم يكن هذه الشرائط حاصلة لان المختلفين لايجب استوائهما في الحكم ، ثم قال : وهذا سؤال لامحيص عنه ، والجواب ان الكلام ليس في حكم الشاهد والغائب و اختلافهما او اتفاقهما في الاحكام ، بل الكلام في حكم الرؤية والابصار ، فاذا ثبت بالوجدان والبرهان ان ابصارنا لايتعلق الا بمايجمع هذه الشرائط كائنا ماكان فلافرق بين الشاهد والغائب ، ثم ان غيبته ليست الا من جهة امتناع رؤيته بمشاهدة الابصار والا فهو على كل شيء شهيد .

الثاني لوصحت رؤيته لكنانراه ، والتالى ظاهر البطلان ، وبيان اللزوم ان صحة الشيء مع شرائط الوقوع تصل الى الوقوع ، والشرائط حاصلة لان الخصم لايشرط فيما نحن فيه الا سلامة الحاسة وعدم الحجاب ، وهما حاصلان .

ان قلت : ان من المتكلمين كضرار بن عمرو وحفص الفرد و سفيان بن سحبان يزعمون ان الله تعالى يخلق لعباده في المعاد حاسة سادسة يدركونه بها على ما نقل الاشعرى في المقالات ، والاشاعرة يقولون : انه تعالى يرى يوم القيامة لافي الدنيا كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون لاالكافرون ، و المجسمة يقولون انه يرى مطلقا ، فبطلان التالى غير مسلم عند الخصم ، قلت : ان ذلك كله خرص لادليل لهم عليه الا ظواهر آيات واخبار ياتي توجيهها ، وادلة الامتناع مطلقة ، والسمعية منها صريحة

غير قابلة للتوجيه ، يثبت الامتناع بها فى الدنيا والاخرة وفى النوم واليقظة، للانسان وغيره، للانبياء عليهم السلام وغيرهم.

الثالث كل ما يرى فاما بالانطباع او وقوع الشعاع على اختلاف مر فى المسألة الثالثة عشرة من الفصل الرابع من المقصد الثانى ، وذلك محال عليه تعالى لانه من لوازم الجسم .

الرابع الآيات الكثيرة و الاخبار المتواترة الدالة على الامتناع المذكورة فى مظانها .

قول الشارح : اوفى حكم المقابل ـ كوجه الانسان المرئى فى المرآة.

قول الشارح : سال الرؤية ـ كما جاء فى التنزيل .

قول الشارح : لم يصح عنه السؤال ـ لانه عليه السلام ان كان جاهلا بامتناع رؤيته تعالى فلا يليق به الرسالة ، و ان كان عالما به كان سؤاله لغوا لايليق به ايضاً .

قول الشارح : ان السؤال كان من موسى عليه السلام لقومه ـ اى لما الزمه قومه بذلك ولم يكن له محيص عنه ساله، واما موسى عليه السلام فكان عارفا بالامتناع وذلك لوجوه :

الاول قوله تعالى : واذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ، وقوله تعالى : يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فسؤال موسى لسؤال قومه .

ان قلت : لم اجاب مسؤلهم والتزم به و لم سال الرؤية لنفسه ولم يقل رب ارهم ينظروا اليك ، قلت : لان القوم لم يتركوه ، وانهم الزموه ان يسال الرؤية لنفسه كما فى حديث نذكره .

الثانى قوله تعالى : واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لوشئت اهلكتهم من قبل واياى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هى الافتنتك

الآیة ، و مافعل السفهاء هوسؤال الرؤیة بدلیل ماقبل الآیة و موسی علیه السلام لیس من السفهاء فلیس السؤال منه .

الثالث ما رواه الصدوق رحمه الله فی التوحید فی باب ماجاء فی الرؤیة بالاسناد عن علی بن محمدبن الجهم، قال : حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا علی بن موسی علیهما السلام، فقال له المأمون: یابن رسول الله الیس من قولك ان الانبیاء معصومون، قال علیه السلام : بلی ، فسأله عن آیات من القرآن ، فکان فیما سأله ان قال له : فمامعنی قول الله عزوجل: و لماجاء موسی لمیقاتنا وکلمه ربه قال رب ارنی انظر الیك قال لن ترانی الآیة ، کیف یجوز ان یکون کلیم الله موسی بن عمران علیه السلام لایعلم ان الله تعالی ذکره لایجوز علیه الرؤیة حتی یسأله هذا السؤال، قال الرضا علیه السلام: ان کلیم الله موسی بن عمران علیه السلام علم ان الله تعالی جل ان یری بالابصار، و لکنه لما کلمه الله عزوجل و قربه نجیا رجع الی قومه فاخبرهم ان الله عزوجل کلمه وقربه و ناجاه ، فقالوا لن نؤمن لك حتی نسمع کلامه کما سمعت ، وکان القوم سبعمائة الف رجل ، فاختار منهم سبعین الفا ، ثم اختار منهم سبعة آلاف ، ثم اختار منهم سبعمائة ، ثم اختارمنهم سبعین رجلا لمیقات ربه ، فخرج بهم الی طورسیناء ، فاقامهم فی سفح الجبل و صعد موسی علیه السلام الی الطور وسأل الله تبارك و تعالی ان یکلمه و یسمعهم کلامه فکلمه الله تعالی ذکره و سمعوا کلامه من فوق واسفل و یمین وشمال و وراء و امام لان الله عزوجل احدثه فی الشجرة ثم جعله منبعثا منها حتی سمعوه من جمیع الوجوه ، فقالوا لن نؤمن لك بان هذا الذی سمعناه کلام الله حتی نری الله جهرة ، فلما قالوا هذا القول العظیم و استکبروا وعتوا بعث الله عزوجل علیهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا، فقال موسی : یارب ما اقول لبنی اسرائیل اذا رجعت الیهم وقالوا انك ذهبت بهم فقتلتهم لانك لم تکن صادقا فیما ادعیت من مناجاة الله ایاك ، فاحیاهم الله و بعثهم معه ، فقالوا انك لوسألت الله ان یریك ان تنظر الیه لاجابك ، وکنت تخبرنا کیف هو فنعرفه حق معرفته. فقال موسی علیه السلام: یاقوم ان الله لایری بالابصار ولاکیفیة له ، وانما یعرف بآیاته و یعلم باعلامه ، فقالوا : لن نؤمن لك حتی تساله ، فقال موسی علیه السلام:

یارب انك قدسمعت مقالة بنی‌اسرائیل وانت اعلم بصلاحهم ، فاوحی الله جل جلاله الیه یا موسی‌اسألنی ماسألوك فان اؤاخذك بجهلهم ، فعند ذلك قال موسی‌علیه‌السلام: رب ارنی انظرالیك قال لن‌ترانی ولکن انظرالی‌الجبل فان استقرمکانه و هو یهوی فسوف ترانی ، فلما تجلی ربه للجبل بآیة من آیاته جعله دکا و خر موسی صعقا ، فلما افاق قال سبحانك تبت‌الیك یقول رجعت الی معرفتی بك عن جهل قومی و انا اول‌المؤمنین منهم بانك لاتری ، فقال‌المأمون : للّه‌درك یا اباالحسن .

ثم قال‌الصدوق رحمه‌الله : ولواوردت الاخبار التی رویت فی معنی‌الرؤیة لطال الکتاب بذکرها و شرحها و اثبات‌صحتها ، و من وفقه‌الله تعالی ذکره للرشاد آمن بجمیع مایرد عن‌الائمة علیهم‌السلام بالاسانیدالصحیحة و سلم‌لهم و رد الامرفیما اشتبه علیه الیهم‌اذکان قولهم قول‌الله و امرهم‌امرالله وهم‌اقرب‌الخلق الی‌الله عزوجل‌واعلمهم به صلوات‌الله علیهم اجمعین .

اقول : کفی ما فی هذه‌الروایة من بیان‌الامام علیه‌السلام جوابا لما اعترض الاشاعرة کما فی‌شرح‌القوشجی والاربعین للرازی وغیرهما علی‌تفسیرالآیة‌بان‌السؤال کان لقومه .

قول‌الشارح : وهذا متعذر فی حقه تعالی‌الخ ــ اقول: ان‌الخصم‌الاشعری قد تسلم ان النظرالذی هو سبب الرؤیة متعذر فی حقه تعالی لانه یستلزم ان یکون المنظور الیه فی جهة ، و امتناعه مسلم عنده ، فاذا کان الامر کذلك فالرؤیة‌التی هی مسببة عن هذا السبب ایضا متعذرة لان امتناع‌السبب یستلزم امتناع مسببه ، فلامعنی لارادة‌المسبب من ذکرهذا السبب ، فالکلام هنا علی‌تسلم‌الخصم لذلك‌ختم ، فالنظر فی‌الآیة بمعنی آخر، و سیأتی .

قول الشارح : المنع من‌ارادة هذا المجازالخ ــ ای نمنع من ان النظر المقرون بالی یفیدالرؤیة و یستلزمه حتی تراد به الرؤیة مجازا اذ یقال نظرت الی الهلال‌فلم‌اره ، و ذکراهل‌اللغة ان معنی نظرالیه مدطرفه‌الیه رآه اولم‌یره . فحینئذ اما ان‌یراد به نظرالعین بدون‌تقدیراومع‌تقدیراو یراد معنی آخرله ولالی‌معنی‌آخر

والاول بعيد جدا لان المؤمنين يوم القيامة ليسوا جاهلين بان الله تعالى ليس فى جهة فلايمدون طروفهم الى جهة لذلك ، و الثانى ان يكون التقدير الى ثواب ربها ناظرة و امثال هذا فى القرآن كثيرة ، والثالث ان يكون الى اسما بمعنى النعمة و ناظرة بمعنى منتظرة .

قول الشارح : فان النظر وان اقترن به حرف الى ـ النظر يأتى بمعنى الانتظار و يتعدى بنفسه ، و بمعنى التفكر و يتعدى بفى ، و بمعنى الرأفة و يتعدى باللام ، و بمعنى مدالطرف و يتعدى بالى .

قول الشارح : قد فعل بها فاقرة ـ هى ما يكسر فقرات الظهر ، والكلام كناية عن شدة الغم كمافى قوله عليه السلام : قصم ظهرى رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك ، و يحتمل الكسر حقيقة .

قول الشارح : و تقريرها ان الجسم و العرض الخ ـ حاصل كلامهم ان علة صحة رؤية الاجسام والاعراض هى الوجود لاغير والوجود مشترك بين الواجب والممكن فعلة صحة الرؤية مشتركة بينه وبينه ، و كلما تحقق العلة تحقق المعلول فرؤيته تعالى ممكنة ، ثم ان الوجوه المذكورة فى كلام الشارح راجعة الى منع الصغرى الا الثامن والتاسع فانهما الى الكبرى ، و كل منها على فرض تسليم الذى قبله ، و ما فى كلام المصنف هو الرابع والثالث والخامس .

قول الشارح : الثامن المنع الخ ـ لان الوجود العام البديهى ليس محل الكلام اذ هو امر اعتبارى لايصلح المعلية للامر الخارجى ، و حقيقة الوجود ليست مشتركة فى الجميع لانها حقائق متباينة على قول المشاء ، ولوسلم كونها حقيقة واحدة فى الجميع كما عليه غير المشائين فلم يلزم مطلوبكم للاختلاف من جهة العينية والزيادة فان وجود البارى تعالى عين ذاته و فى غيره زائد على ماهيته .

قول الشارح : التاسع المنع من وجود الخ ـ هذا المنع يتوجه الى ان صرف اشتراك الوجود بين الواجب والممكن لايثبت الحكم للواجب لاحتمال مانع ممتنع الارتفاع فيه او شرط ممتنع الحصول .

ثم ان بعض الاشاعرة كالفخر الرازی فی الاربعین و البراهین اعترف بضعف هذا الدليل حيث قال : اعلم ان جمهور الاصحاب عولوا فی اثبات انه تعالى يصح ان يرى على دليل الوجود، واما نحن فعاجزون عن تمشيته ، ونحن نذكر ذلك الدليل ثم نوجه عليه ماعندنا من الاعتراضات ، انتهى ، ثم ذكره و ذكر ما الشارح هنا ذكره.

ثم ان بعضا آخر منهم كامام الحرمين الجوينی على ما نقل القوشجی وشارح العقائد النسفية حيث تنبهوا لضعف الدليل و ورود الاعتراضات قالوا : ليس المراد بالعلة فی هذا الدليل ما فهمه الاكثرون من المؤثر بل المراد بها متعلق الرؤية و القابل لها ، ولاخفاء فی لزوم كونه وجوديا اذ المعدوم لا يتعلق به الرؤية بالضرورة ، و على هذا فالاعتراض بتلك الوجوه مندفع .

اقول : لاخفاء عند عاقل فی ان هذا القول سفه و فرار من المطر الى الميزاب لان نتيجة الدليل على هذا ترجع الى انه كلما تحقق القابل تحقق المملول ، و هذا مما لا يتفوه به جاهل فضلا عن فاضل لان القابل لا يكفی لتحقق المعلول اصلا ، فلابد من بيان علة امكان الرؤية حتى ننظر اتامة هی ام لا ، و على فرض التمامية ننظر ای شیء يمكن ان يكون قابلا لها ، و قد بينا ان الوجود ليس علة تامة بل لابد مع ذلك من خصوصيات اخرى تمتنع فی الواجب تعالى سواء فرضناه علة فاعلة او علة قابلة .

المسألة الحادية والعشرون

(فی باقی الصفات)

قول الشارح : وجماعة الاوائل الخ ـ عرفوا الجود بانه افادة ما ينبغی للمستفيد من غير عوض و لا غرض ، و سيأتی بيانه فی المسألة الرابعة من الفصل الثالث ان شاء الله تعالى .

قول الشارح : والحقيقية المستلزمة للاضافة ـ اقول : بل الاضافية المحضة

ايضاً لان الاضافات متوقفة على وجود الممكنات ، و هو له تعالى .

قول الشارح : و يقال على حال القول و العقد الخ ـ القول هو القضية اللفظية والعقد هو القضية الذهنية ، و حالهما هو النسبة في القضية ، والمطابقة للواقع يصح اعتبارها لنسبة القضية ولنفس القضية .

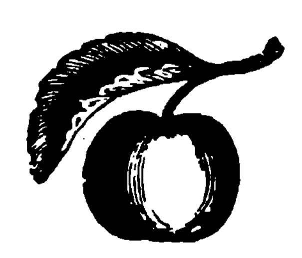
قول الشارح: الى المقول والمعتقد ـ المقول هو الواقع نظرا الى القول والمعتقد هو الواقع نظرا الى العقد .

قول الشارح : اذا كان مطابقا ـ اى اذا كان حال القول والعقد مطابقا (بصيغة المفعول) الى الواقع .

قول الشارح : و هو الصادق ايضا الخ ـ اى يقال الصادق على حال القول والعقد ايضاً لكن باعتبار كونه مطابقا (بصيغة الفاعل) الى الواقع ، و ذكر الشارح القول والعقد مكان حالهما خلافا لماجرى عليه في تفسير الحق لما قلنا من صحة اعتبار المطابقة لنسبة القضية و لنفس القضية .

قول الشارح : لان الخبر عبارة الخ ـ قدمر الكلام في ذلك مستوفى في المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول .

قول الشارح: عبدالله بن سعيد ـ هو عبدالله بن سعيد بن الحصين الكوفي ابو سعيد الاشج الحافظ المتوفى سنة مأتين و سبعة و خمسين ، و كان من كبار القوم فقها و حديثا و كلاما ، روى عن عبدالسلام بن حرب و ابى خالد الاحمر والمحاربى و ابن ادريس و هشيم و من فى طبقتهم ، فراجع كتاب الخلاصة للخزرجى ص١٦٩ ، هكذا فى حاشية احقاق الحق فى مبحث كلامه تعالى .



الفصل الثالث من المقصد الثالث

(فى افعاله تعالى)

المسألة الاولى

(فى اثبات الحسن و القبح العقليين)

قول الشارح : هذين المذهبين - مذهب تمشى قواعد الاسلام و مذهب تجويز القبائح عليه تعالى، وهذا تعبير على الاشاعرة .

قال الشارح فى نهج الحق: المبحث الحادى عشر فى العدل وفيه مباحث، الاول فى نقل الخلاف فى مسائل هذا الباب ، اعلم ان هذا اصل عظيم تبتنى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقاً ، وبدونه لايتم شيء من الاديان ، ولايمكن ان يعلم صدق نبى من الانبياء على الاطلاق الا به على مانقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى، وبئس ما اختاره الانسان لنفسه مذهبا خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله بشرع من الشرايع السابقة واللاحقة ولايجزم به على نجاة نبى مرسل اوملك مقرب اومطيع فى جميع افعاله من اولياء الله و خلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين و انواع الفساق و العاصين ، فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة و الاراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة و الانقياد للمطامع .

قول الشارح : واعلم ان الفعل من المتصورات الخ - اعلم ان الفعل المطلق

مع انه ضروری التصور عرفوه بتعريفات لفظية للتنبيه والشرح : منها مافی اول النمط الخامس من الاشارات من انه حصول وجود للشیء من شیء آخر بعد مالم يكن ، وهذا التعريف من المتكلمين نقله الشيخ هناك لبيان خطاهم فی مناط علة الحاجة الی الفاعل، ومنها ماذكره الحكماء من انه حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان العدم ذاتيا اوزمانيا ، والتعريف الثانی اعم من الاول لانه يشمل الوجود بعد العدم الزمانی فقط دون الثانی، وذلك لان المتكلمين علی ان لاوجود لفعل لم يسبقه عدم زمانی بناءً منهم علی حدوث العالم ، ومعلوم ان الاختلاف المذكور بين الفريقين لامساس له بمفهوم الفعل وماهيته حتی يبنی تعريفه عليه، ومنها مافی كلام الشارح من تعريف ابی الحسين البصری ، ومنها انه مبدء التغير فی آخر، ومنها انه ما يوجد بعد ماكان مقدورا ، و منها انه صرف الشیء من الامكان الی الوجوب، ومنها انه كون الشیء مؤثرا فی غيره، ومنها مامر فی اواخر المقصد الثانی فی كلام الشارح من انه تأثير الشیء فی غيره ، و منها انه الهيئة العارضة للمؤثر فی غيره بسبب التأثير، ومنها انه الاخراج من العدم الی الوجود ، و كلٌ غير خال من شیء .

فاقول : ان المراد بالفعل هناك ليس مايقابل الاسم و الحرف ، ولاالمراد به مدلول المصدر كالضرب والذهاب ، ولاالمراد به مايقابل الترك ، ولا مايقابل الانفعال بل المراد به ماينقسم الی الارادی والطبيعی والقسری، و هوالاثر الحاصل عن سبب ما من حيث هو حاصل عنه لامن حيث هو شیء بالنظر الی نفسه .

قول الشارح : فالفعل الحادث ـ الوصف ايضاح ، و سره ان يكون الكلام تمهيدا لقوله : بامر زائد علی حدوثه .

قول الشارح : بامر زائد ـ هذا الامر الزائد هو مناط اتصاف الفعل بالحسن والقبح ، وهو علی ماظهر من الشارح العلامة والقوشجی والشارح القديم واللاهيجی فی كوهر مراد وشارح الباب الحادی عشر والعلامة المجلسی فی حق اليقين والاحسائی فی المجلی و صاحب معتقد الامامية انه القصد والاختيار ، فيخرج الفعل الطبيعی

والقسرى ، وظاهر البهشتي احد شراح التجريد هو الحكم ، ولعل مراده به القصد الذى هو مناط الحكم بان الفعل حسن اوقبيح .

و ظاهر الفخر الرازى فى الاربعين والبراهين ان الزائد هو العنوان الاعتبارى الذى يمتاز به كل فعل عن آخر حيث قال مامضمونه : ان الصلاة والزنا متساويان من جهة ان كلا منهما حركة و يمتاز كل منهما عن الاخر بصفة زائدة هى كون تلك الحركة صلاة والاخرى زنا، ثم قال : اصل الحركة بقدرة الله تعالى والوصف بقدرة العبد، وهذا قول القاضى ابى بكر الباقلانى .

اقول : انما فسر الزائد بذلك لانه واصحابه من الاشاعرة لايرون للعبد اختيارا فى فعله حتى يكون مناطا للقبح والحسن ، بل هما عندهم منوطان بهذا الوصف الذى يتحقق من بيان الشارع وامره ونهيه .

قول الشارح : وهو قسمان حسن وقبيح الخ ـ اقول: يسمى الحسن باقسامه الاربعة بالحلال ويسمى القبيح بالحرام ، قال المصنف فى شرح الاشارات فى النمط السادس : اعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرّفون الحسن بانه كل فعل يقتضى استحقاق مدح اولا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والافلا ، والقبيح بانه كل فعل يقتضى استحقاق ذم ، انتهى: وما قال الشارح ابين واحسن ، هذا هو المشهور ، و قال الاردبيلى رضوان الله عليه فى حاشيته على شرح القوشجى : اعلم ان تقسيم فعل المختار الى هذه الاقسام على مافعله الشارح احد الاقوال ، وبعض يقسمه بحيث يدخل المكروه فى القبيح، وكان الاول اولى اذ تسمية فعل جوزه الله تعالى بقبيح لايناسب، والامر فى ذلك هين اذلامشاحة فى الاصطلاح ، انتهى .

اقول: من ذلك البعض المدخل للمكروه فى القبيح الفاضل اللاهيجى فى كوهر مراد فى مبحث التكليف ، والقول الاخر من الاقوال فى كلامه هو اخراج المباح عن الاقسام راسا لانه لايتعلق به امر ولانهى ولاذم ولامدح ولاعليه عقاب ولاثواب فليس بحكم اصلا ، قال الغزالى فى المستصفى فى اواخر الفن الثانى من القطب الاول: فان

قيل : فهل المباح حسن ، قلنا : ان كان الحسن عبارة عما لفاعله ان يفعله فهو حسن وان كان عبارة عما امر بتعظيم فاعله و الثناء عليه او وجب اعتقاد استحقاقه للثناء ، و القبيح مايجب اعتقاد استحقاق صاحبه للذم و العقاب فليس المباح بحسن ، انتهى

ثم ان انقسام الحسن الى الاربعة انما هو باعتبار ماحكم به الشارع ، و امـا حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع فهو باعتبار مايدرك من المصلحة فيحكـم بالحسن وما يدرك من المفسدة فيحكم بالقبح ، ومع خلو الفعل عنهما عنده لايحكم بشيء ثم انه يحكم بوجوب الفعل نظرا الى وجود الداعي وبقبحه نظرا الى عدمه ، فحيث انه تعالى على ما عليه العدلية يحكم العقل على افعاله فلا حكم له فيها الا بالوجوب مع وجود الداعي وبالقبح مع عدمه، فليس هذا الانقسام في افعاله تعالى ، وسياتي في ذلك كلام في المسالة الثانية انشاء الله تعالى .

ثم ان هذا التقسيم لا يتاتى على مذهب الاشاعرة لانهم على اصلهم ينكرون الاختيار ويقولون كل فعل من كل احد هو فعل الله تعالى و كل ما فعله الله تعالـى فهو حسن فكل فعل من كل احد فهو حسن، والالتجاء الى القول بالكسب لاينفعهم شيئا كما ياتي تفصيل ذلك في المسالة السادسة انشاء الله تعالى .

قول المصنف : وهما عقليان الخ ـ اعلم ان البحث في مطلق الفعل لاخصوص فعله تعالى اوفعل العبد كما يظهر من بعض ، فان المدعى ان كل فعل من حيث هو فعل يتصف بالحسن اوالقبح سواء تعلق تجويز شرع به او منعه ام لا ، وسواء ادرك عقولنا جهة الحسن اوالقبح ام لا ، و سواء كان الله تعالى فاعلا اوالعبد .

ثم اختلفوا في جهة الحسن والقبح ، هل هي ذات الفعل اوصفة ذاتية له او وجوه و اعتبارات اواحدها او احد الاولين اواحد الاخرين ، فعلى الاولين يصح ان يقال : الحسن اوالقبح الذاتي والعقلي معا بمعنى ان في ذات الفعل بذاته او بصفة ذاتية له مايقتضي حسنه اوقبحه وان العقل يدرك ذلك ويحكم بالحسن اوالقبح، و اما على الوجوه والاعتبارات فلايصح توصيف الحسن اوالقبح بالذاتي ، بل بالعقلي فقط بمعنى ان العقل

من دون حكم الشرع يحكم بالحسن اوالقبح بلحاظ الوجوه والاعتبارات ، والشارح العلامة رحمه الله على ان الحسن والقبح على احد الاخيرين حيث قال فى نهج الحق: قالت الامامية و تابعوهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه و اعتبارات تقع عليها ، انتهى ، و هذا احد الاقوال ، وفى المسألة اقوال اخرى ، ونقل عن الجبائى احد شيوخ الاعتزال انه قال : ان الحسن والقبح ليسا لذوات الافعال ولا لصفات قائمة بذاتها ، بل لوجوه و اعتبارات فى جميع الافعال ، انتهى ، والحق عندى هذا القول اذ لم نجد فى الافعال مايكون حسنا او قبيحا بذاته او بلازم ذاته ، و مامثل به من العدل والظلم ليس بمثبت له لان الظلم والعدل عنوانان طاريان على افعال مختلفة بعد اعتبار الحسن والقبح بلحاظ وقوع الفعل فى محله اللائق به او لا وقوعه فيه .

ثم ان حكم العقل بالحسن والقبح على ثلاثة اوجه كما قال الشارح فى نهج الحق: ذهب الامامية و من تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لايشك فى ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ، ومنها ماهو معلوم بالاكتساب انه حسن اوقبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ، و منها مايعجز العقل عن العلم بحسنه اوقبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات ، انتهى ، والاشاعرة ينكرون كل ذلك ويقولون : لاحسن ولاقبح ولا جهة لهما فى فعل حتى يدركها العقل لا بالذات و لا بالاعتبارات الا باعتبار تجويز الشرع و منعه او فعله تعالى و تركه ، فالحسن مافعله اوجوزه والقبيح ما تركه او منعه و ان كان على اصلهم لا فعل الافعله ، والعجب من الشيخ الاشعرى حيث نقل عنه الشهرستانى فى الملل والنحل انه قال فى هذا المقام : والواجبات كلها سمعية والعقل لايوجب شيئا ولايقتضى تحسينا و لاتقبيحا الى ان قال : و انبعاث الرسل من القضايا الجايزة لاالواجبة ولاالمستحيلة ، و لكن بعد الانبعاث تاييدهم بالمعجزات وعصمتهم من الموبقات من جملة الواجبات اذ لابد من طريق للمستمع يسلكه ليعرف به صدق

المدعى ولابد من ازاحة العلل فلايقع في التكليف تناقض ، انتهى ، و ان تعجب فعجب انه كيف حكم بالوجوب على الله في هذا المورد مستدلا بالعقل دون سائر الموارد .

ثم ان جهة الحسن اوالقبح ترجع الى عنوان واحد يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة، والمصلحة كون الفعل بحيث يلائم الغاية المطلوبة والمفسدة بخلافها ، و هما في ستة نظامات: الاول نظام العالم برمتها، الثاني نظام اجتماع العباد المختارين من الانس والجن والشياطين وغيرها ان كان ، الثالث نظام الاجتماع الانساني الكبير، الرابع نظام الاجتماع الانساني الصغير، الخامس نظام الاجتماع البيتي ، السادس نظام الفرد ، وهذه النظامات بعضها من بعض، و يجب رعاية مصلحة كل منها مقدما على ما بعده بحيث يكون فوت المصلحة على المتأخر ان امتنع الجمع بين المصالح ، ولاخفاء في ان رعاية المصالح و ترتيبها و تعيين الافعال بحسبها بيده تعالى لان له الخلق والامر، وجعل العباد مختارين من جملة المصالح ، و قل عقل يدركها و جهاتها كملا ، فالاعتراض بما لايراه الناس مصلحة لفرد اواجتماع ساقط لذلك، فرعاية المصلحة هي اتيان الفعل على مايراه الحق صالحا بدلالة الشرع اوالعقل، فحيث ان الفاعل المختار بيده ان يجعل فعله بحيث يؤدى الى غاية روعى لها المصلحة التي يجب عليه مراعاتها و ان يجعله بحيث يؤدى الى غاية بخلاف ذلك ينفتح باب التحسين والتقبيح و اتصاف الفعل بالحسن على الاول وبالقبح على الثاني وينطلق لسان المدح اوالذم ممن يدرك تلك المراعاة وعدمها ، فجهة الحسن والقبح هي المصلحة والمفسدة ، و مناط التحسين والتقبيح والمدح والذم والثواب والعقاب هو رعاية الفاعل المختار لتلك المصلحة وعدمها ، فتحصل من ذلك كله ان المصلحة والمفسدة مع اختيار الفاعل اصل، واعتبار الحسن والقبح يتفرع عليه ، والمدح والذم والثواب والعقاب متفرعة على الحسن والقبح .

اذا عرفت ذلك فلاحاصل لماذكره القوشجي وغيره تبعا لبعض سلفهم دفعا الشناعة مذهبهم من ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة : الاول صفة الكمال والنقص ، يقال: العلم حسن اي لمن اتصف به كمال ، والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان، ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها و ان مدركه العقل ، الثاني ملائمة الغرض

و منا فرته فما وافق الغرض كان حسنا و ما خالفه كان قبيحا و ماليس كذلك لم يكن حسنا ولاقبيحا ، و قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ، فيقال : الحسن مافيه المصلحة والقبيح مافيه المفسدة و ما خلا عنهما لايكون شيئا منهما ، و ذلك ايضا يدركه العقل كالمعنى الاول ، الثالث ما تعلق به مدحه تعالى و ثوابه اوذمه وعقابه ، فما تعلق به الاول يسمى حسنا و ماتعلق به الثاني يسمى قبيحا ومالايتعلق به شيء منهما فهوخارج عنهما ، هذا في افعال العباد ، وان اريد به مايشمل افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم ، و هذا المعنى هو محل النزاع ، انتهى ، وبعد العرفان بما بينا من قبل يظهر مواقع النظر والايراد في هذا الكلام و ان هذا التفصيل لايسمن ولا يغنى من جوع لان العلم والجهل مثلا و كذا سائر الصفات امور حادثة مستندة الى فاعل مختار وان كان هو الله تعالى ، و اما المصلحة والمفسدة فلايطلق عليهما الحسن والقبح ، نعم مافيه المصلحة حسن ومافيه المفسدة قبيح كما وقع في كلامه لانهما منشأ انتزاعهما كما قلنا ، فمن قال بالمصلحة والمفسدة فلابد له ان يقول بالحسن والقبح اللذين يتفرع عليهما المدح والثواب والذم والعقاب للفاعل ، فان كان العقل مدركا لهما فمدرك لهما ايضا فحاكم عليهما بذم الفاعل وعقابه اومدحه و ثوابه اذادراك منشأ الانتزاع يستلزم ادراك المنتزع و لكنهم لا يقولون بالمصلحة والمفسدة الواقعيتين و يسندون كل فعل من كل احد الى الله تعالى من دون غرض و غاية ، فذلك تمويه في كلام بعضهم .

قول المصنف : بحسن الاحسان ـ يقال الاحسان لاتيان الفعل الحسن و هو قريب من معنى العدل و بهذا المعنى لايحتاج الى التقييد ، ويقال بمعنى ايصال النفع الى الغير وحسنه يقيد بكونه في المحل اللائق به .

قول الشارح: و تقريره انا نعلم الخ ـ ايضاح ذلك انه لولم يكن الحسن و القبح عقليين بل كانا شرعيين فقط لما حكم بهما من لم يعترف بشريعة ، لكن التالي باطل لحكم البراهمة والملاحدة بل كل عاقل بحسن العدل والاحسان و قبح الظلم والاسائة بالضرورة ، واما الملازمة فظاهرة ، واعترض الخصم عليه بان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بالمعنى المتنازع فيه ممنوع ، بل بمعنى الملائمة

والمنافرة ، والجواب ان الجزم بهما يستلزم الحكم بالحسن والقبح على الفعل كما مر بيانه فلذلك يمدحون الفاعل ويذمونه :

ان قلت : يمكن منع بطلان التالي بان لكل اجتماع شريعة ، قلت : ان الخصم يقول لاحسن ولاقبح الابشريعة الهية ، وهؤلاء ليست لهم ذلك .

اقول : ان الجماعات البشرية متفقون في قبح مفهوم الظلم و حسن مفهوم العدل لا في مصاديقهما ، فمايحكم جماعة بكونه عدلا او ظلما فربما يحكم جماعة اخرى بالعكس ، فحديث العدل والظلم ووجوب ترك هذا والاخذ بذاك بين الناس على اصنافهم سواء كانوا اهل شريعة ام لا انما هو بحسب مصالحهم التي يرونها لانفسهم فيحكمون بكون امرعدلا و بكون آخر ظلما ، فبناء حسن افعاله تعالى و قبحها على مايحكم به جماعات الناس من العدل والظلم كما هو مسلك المعتزلة غير صحيح لان حكمهم ليس على حقيقة ثابتة بين الجميع ، بل اتفاقهم انما هو في حسن العدل وقبح الظلم مفهوما ، مع انه لوكان حكمهم بذلك على حقيقة ثابتة بينهم كان بحسب مصالح نظام الاجتماع الانساني لابحسب مصلحة النظام الاعلى ، فلايكون حكمهم بحسن العدل و قبح الظلم فيما بينهم ميزانا للحكم بان نظير مايكون ظلما بينهم ظلم من الله تعالى فيحكم بقبحه ونظير مايكون عدلا بينهم عدل من الله تعالى فيحكم بحسنه ، فان اهلاك الطفل الصغير مثلا من انسان ظلم واما من الله فليس بظلم ، وماورد في بعض الاخبار من عقم نساء قوم نوح اربعين عاما فهلكوا ولم يكن فيهم طفل حتى لايلزم ظلم بالاطفال فان صح الخبر كان ذلك لحكمة علينا خفية ، وجواب الامام عليه السلام : ما كان الله عز و جل ليهلك بعذابه من لاذنب له لاينافي ان يكون لعقم النساء حكمة اخرى .

قول الشارح : البراهمة والملاحدة ـ قال في مجمع البحرين : يريدون بالملحدة الاسماعيلية الذين لايعملون بالشرع مع غيبة الامام ، و بالبراهمة الذين لايعملون بالشرع ولايحسنون بعثة الانبياء ، وهذان الفريقان يحكمان بالحسن والقبح العقليين

اقول : لايبعد ايضا ان يكون تسمية الاسماعيلية بذلك لقولهم في الباري تعالى: انه لاموجود و لامعدوم ولاعالم ولاجاهل ، ولاقادر ولا عاجز و كذا في سائر الصفات

فانهم الحدوا في صفاته تعالى الى غير ماوصف به نفسه .

قول المصنف: ولانتفائهما مطلقا الخ. بيانه ان الحسن والقبح لو ثبتا بالشرع فقط لانتفيا مطلقا ، والتالي باطل بالاجماع و لاستحالة انتفاء الشيء على تقدير ثبوته، بيان اللزوم انا لانحكم على هذا بقبح شيء ولا بحسن شيء فلا نجزم بصدق اخبار من الشرع لان هذا الجزم اما لحكم العقل بقبح الكذب ومنافاة ذلك لحكمة الباري وحكم العقل بان صدور ماينافي الحكمة عنه تعالى قبيح ، والمفروض ان العقل معزول عن ذلك ولاحكم له ، واما لحكم الشرع وهذا يستلزم الدور لتوقف الجزم بصدق الشرع على قبول حكمه وتوقف قبول حكمه على الجزم بصدقه .

واعترض عليه القوشجي بانا لانجعل حكم الشرع اي امره و نهيه دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح و نجعل القبح عبارة عن كون الفعل متعلق النهي والذم، والجواب ان العاقل لايجد فرقاً بين الكلامين في ان مفادهما ان الحسن والقبح لايكونان الا بامر الشارع و نهيه ، و مفاد هذه العبارة صريح اسلافه في كتبهم .

قول الشارح :فجاز وقوعه الخ . اى فجاز وقوعه نظرا الينا حيث لانحكم بقبح الكذب ، لانظرا الى الواقع لانه على هذا خفي علينا ، و هذه الجملة المتفرعة مستغنى عنها في الاستدلال اذ يكفي لبيان اللزوم عدم حكمنا بقبح شيء و حسن شيء كما ذكرنا .

قول الشارح : فاذا اخبرنا في شيء الخ. الاولى ان يقال : فاذا اخبرنا بشيء لم نجزم بصدقه كما ذكرنا سواء كان الاخبار بقبح شيء اوحسنه او بشيء آخر لتجويز الكذب عليه حيث لايحكم العقل بقبح الكذب حتى يحكم بامتناعه عليه ، و حكمه به بعد اخبار الشرع يستلزم الدور كما بينا .

قول الشارح : ولجوزنا ان يامرنا الخ . عطف على قوله : لم يثبتا لا شرعا ولاعقلا ، و هذا استدلال على حدته كما ذكره الشارح رحمه الله في نهج الحق بقوله ملخصا : السادس لوكان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يامر بالكفر

وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام وبالمواظبة على الزنا والسرقة وان ينهى عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة ، وانها غير حسنة في انفسها فاذا نهى الله تعالى عنها صارت قبيحة ، لكن لما اتفق انه تعالى امر بها و نهى عنها لغير غرض ولا حكمة صارت تلك حسنة و تلك قبيحة ، و اما قبل الامر والنهى فلافرق بينهما.

قول الشارح : على هذا التقدير ـ اى على تقدير ان لايكون الفعل في نفسه حسنا او قبيحا لان الفعل حينئذ خال عن المصلحة و المفسدة ، و بدونهما لا معنى للحكمة التي هي صدور الفعل بحيث يراعى فيه مصلحته للنظام المطلوب و خلوه عن المفسدة فيه .

قول المصنف : و لجاز التعاكس ـ التعاكس هو صيرورة الحسن قبيحا والقبيح حسنا ، وهو ممتنع جزئيا ، إما بحسب الشرع فلان كثيرا مما امرنا به الشارع وحكم بحسنه يمتنع ان يصير منهيا عنه محكوما بالقبح كتحصيل المعارف و توقير الاولياء ، و كثيرا مما نهانا عنه وحكم بقبحه يمتنع ان يصير مامورا به محكوما بالحسن كتكذيب الانبياء وقتل النفس بغير حق. وهذا يرجع الى الدليل الذى نقلناه ذيل قول الشارح : و لجوزنا ان يامرنا بالقبيح ، واما بحسب العقل فكالذى ذكره الشارح ، ووقوع النسخ والتعاكس عند الشرع والعقل في بعض الامور لاينافي امتناعه في بعض آخر بالضرورة، فالممتنع هو التعاكس في كل فعل الذى هو لازم القول بان الحسن و القبح ليسا الا بتعلق امر الشارع ونهيه .

ان قلت : على ما اخترتم من ان الحسن والقبح في جميع الافعال بالوجوه و الاعتبار يجوز التعاكس في كل فعل لان تغير الاعتبار يستدعى امكان التعاكس ، قلت : ان العقل اذا حكم بقبح فعل اوحسن فعل بوجوه امتنع تعاكسه مع بقاء تلك الوجوه من دون زيادة و نقصان وتغير واختلاف كقتل النفس من دون موجب واداء الحق من دون مانع، وعلى هذا امتنع التعاكس كليا .

قول الشارح : ولا العادات ـ اشارة الى ماقيل في الوجه الاول من ان حكم

البراهمة وغيرهم من الذين ليسوا اهل شريعة بالحسن والقبح انما هو مستند الى العادات وتقليد الآباء ، والجواب انما مثل به الشارح لايتطرق اليه الاستناد الى العادات مع ان العادات لها ابتداء لم يكن بالعادة .

ثم ان ههنا وجوها اخرى من الآيات والاخبار وادلة العقل يمكن الاستدلال بها على المطلوب تركناها مخافة التطويل .

قول الشارح : لو كان العلم بقبح الاشياء الخ ـ اى بعضها لان القائلين بذلك لم يدعوا العلم الضرورى بقبح جميع الاشياء اوحسنها ، بل بعض الافعال كما نقلنا ذلك من الشارح نفسه .

قول المصنف : وارتكاب اقل القبيحين الخ ـ اعلم ان للاشاعرة شبهات فى المسألة جعلوها دلائل لمدعاهم :

الشبهة الاولى مانقله الشارح هنا ، وجوابه من وجوه :

الاول منع بطلان التالى لان فى هذا الكذب جهتين جهة ذاتية وهى تقتضى قبحه و جهة عارضة وهى كونه سببا لتخليص النبى وهى تقتضى حسنه فهو حسن بهذه الجهة وقبيح من حيث ذاته ، فتقدم جهة حسنه على جهة قبحه لانها ارجح ، وببيان آخر ان جهة الحسن العارضة مانعة عن الاقتضاء الذاتى ، والى هذا الجواب اشار المصنف بقوله : وارتكاب اقل القبيحين .

واعترض الفخر الرازى فى الاربعين والبراهين على هذا الجواب بانه لو جاز تخلف القبح عن الكذب لمانع فلا كذب الا ويجوز ان يقال : لعله وجد مانع من الموانع يمنع عن قبحه فلايمكن الحكم القطعى بقبح شيء من الاكاذيب ، والجواب ان المقطوع وهو قبح الكذب لايرفع اليد عنه الا بمانع مقطوع اقوى .

الوجه الثانى منع بطلان التالى ايضا بان الكذب المقتضى للتخليص قبيح ، لكنا لانحتاج فى التخليص الى ارتكاب الكذب لامكان التعريض والتورية كما قيل : ان فى المعاريض لمندوحة عن الكذب ، والى هذا اشار بقوله : مع امكان التخلص ، اى التخلص عن الكذب بالتورية .

واعترض الفخر في الكتابين على هذا الجواب ايضاً بانا نفرض الكلام فيما لايمكن التورية كما لو سألك الظالم المريد لقتل النبي: ارايته في هذه الساعة وانت رأيته، فان قلت: نعم طالبك و قتله ،وان قلت : لا فقد كذبت ، والجواب ان التورية ممكنة ولو في هذا المفروض ، مع انه يمكنه اتيان الكذب بصورة الاخبار من غير قصد اليه .

الوجه الثالث منع الملازمة لان الكذب ليس قبيحا بذاته ، بل بالوجوه والاعتبارات كما مر بيانه ، فالكذب بهذه الجهة ليس قبيحا اصلا .

الشبهة الثانية ما نقله الشارح بقوله: لوقال الانسان لاكذبن غدا الخ، وتوضيحه ان الانسان لوقال : لاكذبن غدا لزم ان لايكون احد الكذبين قبيحاً لانه اما يحسن الوفاء بعهده في الغد اولايحسن ، فعلى الاول لزم حسن الكذب في الغد و على الثاني كان قوله : لاكذبن غدا كذبا حسنا ، والجواب انه لايحسن الوفاء بعهده في الغد لان في الوفاء ارتكاب قبيحين : الكذب الذي يقوله غدا والعزم عليه ، و في ترك الوفاء قبيح واحد وهو الكذب بقوله : لاكذبن غدا

اقول : ان قوله : لاكذبن غدا اخبار ليس فيه مفهوم العهد والوعد الا بتاويل ان يكون كذبا خاصا مطلوبا لاحد في الغد فوعده بذلك ، وعلى اى حال سواء جرى في الغد على ماقال املا فهذا الكلام قبيح لانه ان لم يكن له عزم بذلك فهو لغو، وان كان فوعد بالقبيح اواظهار لعدم التحاشي عن ارتكاب القبيح . واما في الغد فان فعل ذلك فقد فعل قبيحاً آخر والافلا، هذا ان لم يكن في كذبه غدا مصلحة اقوى من مفسدة الكذب والا فالوعد به والوفاء بوعده كلاهما حسن .

الشبهة الثالثة لوكان العبد مجبوراً في افعاله لما اتصف فعله بالحسن ولا بالقبح العقليين لان مناطهما عندكم هواختيار العبد كمامر ، لكنه مجبور فلاحسن ولا قبح في فعله، والجواب ان العبد ليس مجبوراً في افعاله كما يأتي بيانه في المسألة السادسة، واليه اشار المصنف بقوله : والجبر باطل ، مع ان الامر لو كان كذلك لزم عدم اتصاف فعله بالحسن والقبح الشرعيين ايضاً اذلا يصح تعلق المدح اوالذم بفعله ، على ان الكلام بالاصالة في افعاله تعالى لا افعال العباد .

الشبهة الرابعة ما ذكره الرازي في الاربعين والبراهين تركها المصنف لشدة

قطاعتها ، والطالب يراجع .

قول الشارح : ولان جهة الحسن الخ ـ عطف على قوله : لان تخليص النبي عليه السلام ارجح الخ ، و هذا تعليل ثان لعدم بطلان التالي على القول بكون القبح ذاتيا لبعض الافعال ، فان الكذب قبيح بذاته و تخليص النبي الذي اجتمع مع هذا الكذب حسن بذاته ، مع غلبة حسنه على قبحه .

قول الشارح : الطعن في الصغرى ـ قد يطلق الصغرى على المقدم فلا اعتراض عليه ، مع ان هذه الشبهة يمكن ان ترتب بالقياس الاقتراني بان يقال : العبد مجبور في افعاله و كل من هو مجبور في افعاله لايتصف فعله بالحسن و القبح .

ثم ان قول الاشاعرة بان الحسن و القبح شرعيان يحصلان للافعال بمجرد امر الشارع و نهيه لا باعتبار المصلحة و المفسدة في نفس الفعل لاينحصر بشخص الشارع عندهم ، بل لو امر واحد من المتشرعة بشيء او نهى عن شيء باجتهاده يصير حسنا او قبيحا . وهذا هو القول بالتصويب المعروف منهم ، قال الرازي في الاربعين: هل الحسن والقبح لصفة عائدة الى الفعل او هو محض حكم الشرع بذلك اوحكم اهل المعرفة بالشرع ، فقالت المعتزلة بالاول ، ومذهبنا الثاني ، انتهى ، والتفصيل في ذلك موكول الى اصول الفقه .

المسألة الثانية

(في انه تعالى لايفعل القبيح و لايخل بالواجب)

قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ ـ اعلم ان المعتقدين بالمبدء الواحد جميعا قائلون بانه تعالى لايفعل الا الحسن فلايفعل قبيحا ولايخل بواجب لانه قبيح ايضا ، و كذا متفقون في ان الفعل مالم يتم علته لم يوجد ، ولكن الاقوام بعد هذا الاتفاق تفرقوا :

فالحكماء الى ان الوجود بشراشره حتى افعال الحيوانات مقتضى ذاته تعالى ولازم هويته على الترتيب العلى والمعلولى حسب علمه العنائى الازلى من دون قصد الى فعله وغرض له ، وكل ما يحدث يقع طبقا لعلمه الازلى تبعا لعلله المنتهية اليه تعالى على الترتيب ، فهو واجب تبعا لعلته التامة و كذا علته حتى تنتهى العلل اليه تعالى، فلا معنى للاخلال بالواجب عندهم لان ماتمت علته واجب لايمكن تخلفه والا فممتنع، واما الشرور والقبائح الواقعة فى الكائنات فهى اعدام عندهم لاتعلق لها بسلسلة الوجود المنتهية اليه تعالى على مامر تفصيله فى المسألة السابعة من الفصل الاول من المقصد الاول ، فلامعنى للقبيح عندهم ايضا فى فعله تعالى ، فلامعنى لحسن فعل عندهم اوقبحه بمعنى تعلق المدح والذم نظرا الى النظام الكلى، بل كل موجود واجب لامحالة تكوينا بذلك النظر ، نعم انهم يصفون افعال العباد بالحسن والقبح العقليين بحسب مصالحهم ومفاسدهم بمعنى ان العقلاء يذمون ويمدحون من لايسلك سبيل مصلحته فى افعاله ومن يسلكه فيها نظرا الى نظام الاجتماع لاالى النظام الكلى .

و اما الاشاعرة فهم قائلون بان العالم بجميع اركانه واجسامه وما يشتمل عليه من انواع المتكونات و جميع الافعال و الاقوال والاعتقادات و جميع مافى الدنيا و الآخرة حادثة مخلوقة لله تعالى بالقصد بغير واسطة من العلل الفاعلية ولا غرض يعلل به، بل عادته تجرى على ان يخلق شيئا عقيب شيء آخر ، لكن فى الواقع فرق بينهم وبين الحكماء فى نفى الغرض ياتى بيانه اجمالا فى المسالة الرابعة انشاء الله تعالى ، و يقولون انما يجب ما يجب من كل شيء بارادته و قدرته وعادته ، ولاشيء يقبح منه كائنا ماكان ، ولو فعل كما هو فاعل على عقيدتهم الباطلة السخيفة كل ظلم وقبيح و شر وفاحشة فهو حسن لان القبيح ماينهاه هو عنه، و لاآمر ولاناهى يحكم عليه تعالى، ولامعنى لنهيه تعالى عن فعل نفسه ، وبعضهم بعد الاعتراض عليه بان هذا يستلزم بطلان ارسال الرسل وانزال الكتب والوعد والوعيد والثواب والعقاب التجأ الى القول بالكسب فرارا من شناعة المذهب على ماياتى تفصيله فى المسالة السادسة .

و اما العدلية من الامامية والمعتزلة و الزيدية فهم قائلون باستناد الاشياء الى

العلل الفاعلية المنتهية اليه تعالى وفاقا للحكماء ، و يثبتون الاغراض لافعاله تعالى خلافا لهم ، والواجب من فعله تعالى عندهم ما تمت علته بالداعى بعد امكانه فى نفسه كما اشار اليه الشارح ، والمراد بالداعى هو العلم بالمصلحة فى الفعل ، و المصلحة كون الفعل بحيث يلائم النظام المطلوب ، والقبيح عنه تعالى ماليس فيه المصلحة ، فلا يتصور فى فعله تعالى الاالواجب والقبيح ، ثم ان الاثر المترتب على الفعل الذى فيه مصلحة يسمى غاية وغرضا ، وببيان آخر ان الداعى هو الاثر المطلوب المترتب على الفعل الذى يصلح سببا لذلك الاثر باعتبار علم الفاعل بانه يترتب على ذلك الفعل ويسمى ذلك الاثر بالغاية والغرض باعتبار موجوديته فى الخارج ، و يقال : ان فى هذا الفعل الذى هو سبب لذلك الاثر مصلحة له، وياتى زيادة ايضاح لذلك فى المسالة الرابعة انشاء الله تعالى ، والقبيح عنه تعالى ماليس فيه مصلحة ان يكون سببا للاثر المطلوب ، هذا ، وظاهر عبارة بعضهم قياس افعاله تعالى بافعال العباد من حيث الحسن والقبح فيحكم بالقبح فى فعله قبحا يحكم به فى افعال العباد ، وذلك خلاف التحقيق فلا يعقل فى **فعله تعالى الا** الواجب والقبيح ، و اما الثلاثة الاخر من اقسام الحسن فليست الالمن عليه حاكم شرعا كان او عقلا ، و اما جمع المصنف بين الحسن و الواجب فى التكليف فى المسألة الحادية عشرة فلانه باعتبار انه تكليف حسن و باعتبار انه يصلح ان يكون سببا لما اراد من خلق العباد واجب، وسياتى الكلام فيه .

و حاصل كلامهم ان الفعل لا يصدر منه تعالى الا بعلل غائية تسمى بالاغراض ، وهى المنافع العائدة الى الخلق، ولا يفعل مالانفع لهم فيه او مافيه ضرر عليهم ، والعذاب بهم يوم القيامة اوفى الدنيا و ان كان من فعله تعالى الا انه تابع لسوء اختيارهم بحسب وعيده كما ان الثواب تابع لحسن اختيارهم بحسب وعده ، و ليس ذلك ظلما منه تعالى بل الناس انفسهم يظلمون ، و سموا هذا النمط عدلا منه تعالى ، فاشتهروا بالعدلية ، و افردواله فصلا بحثوا فيه عن افعاله تعالى و اغراضها و تصحيح مايتراءى فى بدء النظر قبيحا ، و ان كان الامامية مخالفين للمعتزلة فى كثير من هذه المباحث كما هم

مخالفون لهم في كثيرمن مباحث الاصول الاربعةالاخر.

والحاصل ان النزاع في هذه المسألة في المبادي لا في النتيجة فان الحكيم يقول: انه تعالى لايفعل القبيح اذلاقبيح في الوجود ، والاشعري يقول . لايفعل القبيح اذلاقبيح عليه تعالى ، و العدلي يقول: لايفعل القبيح لانه غني حكيم .

قول الشارح : لايفعل قبيحا ولايخل بواجب ـ القبح والوجوب عليه تعالى في افعاله نظير التنزيه والتوصيف في صفاته تعالى ، فان العقل كما يحكم بان بعض الصفات ممتنع عليه و بعضها يجب اتصافه تعالى به ، كذلك يحكم بان بعض الافعال يمتنع صدوره عنه و بعضها يجب صدوره عنه حسب ادراكه ، ولاحكم للعقل فيما لاادراك له في الصفات وفي الافعال، وهذا بناءٌ على ماثبت من ان العقل يدرك حسن الاشياء وقبحها ولوفي الجملة ، نعم ليس للعقل ان يقيس فعله تعالى بفعل العبد و يحكم عليهما بحكم واحد كمامر الاشارة اليه ، بل له اذا ادرك جهات فعله مع لحاظ مقام الربوبية ان يحكم بوجوبه للزومه لربوبيته او امتناعه لمنافاته لها كما ينظر في الصفات و يحكم هكذا نظرا الي وجوب وجوده ، مع ان العقل قاصر في الاكثر فلابد له من الامداد من اصحاب الوحي عليهم السلام ، و ليس المراد بهما تحريم الفعل و ايجابه عليه تعالى لانهما لايحصلان الا بالامر والنهي و لا آمر عليه ولاناهي ، فلاوجه لتشنيعات وقعت في كلمات بعض على القائلين بذلك .

قول الشارح : واسندوا القبائح اليه تعالى الخ ـ قدمضى ان النزاع في المبنى فان الاشاعرة لايقولون بقبح شيء ولا حسن شيء في نفسه حتى يكون القبيح عندهم متميزا عن الحسن بحكم العقل فيسند اليه اولا يسند ، و ان ابطل ذلك في المسألة السابقة .

قول الشارح : والدليل على ما اختاره المعتزلة الخ ـ صورة هذاالدليل ان الله تعالى قادر عالم غني حكيم و كل من هو كذلك بالوجوب يستحيل منه صدور القبيح والاخلال بالواجب الذي هو ايضا قبيح لان القادر انما يفعل للداعي وداعيه الى فعل القبيح اما لجهله او حاجته او سفاهته ، والكل ممتنع عليه تعالى .

قول الشارح : و ايضا لوجاز منه فعل القبيح الخ ـ هذه الزامات للاشاعرة على مذهبهم ذكر الشارح هنا بعضها ، وهى لزوم ارتفاع الوثوق بما اخبر من الوعد والوعيد وغيرهما لجواز الكذب عليه ، و اظهار المعجزة على يد الكاذب المضل المفضى الى الشك و عدم الاعتماد فيما يأتى من المعجزات و غيرها لجوازه على الله تعالى عند عقولهم ، و تكذيبه تعالى فيما نزه نفسه فى كتابه عن القبائح لجواز القبيح عليه ، و تكذيبه فيما وصف به نفسه بالعدل والحكمة لان جواز ارتكاب القبيح ينافى ذلك ، و غير هذه مما ذكره الشارح رحمه الله فى نهج الحق .

المسألة الثالثة

(فى انه تعالى قادر على القبيح)

قول الشارح : احتج بان وقوعه منه الخ ـ قد افرط النظام من شيوخ الاعتزال فى نفى القبيح عنه تعالى ، وخالف اصحابه بل جميع الموحدين بل صريح القرآن ، وذهب الى عدم قدرته تعالى على فعل القبيح ، واحتج بانه تعالى لو وقع منه القبيح لكان جاهلا او محتاجا والتالى باطل ، والجواب ان هذا الدليل حق، لكنه لا يثبت ما ادعيت لان عدم الوقوع لا يستلزم عدم القدرة عليه لان هذا الامتناع بالنظر الى حكمة الفاعل وعلمه و غناه الكاملة المانعة عن حصول الداعى الى فعل القبيح لا بالنظر الى قدرته ، وهذا الرجل لم يفرق بين الامتناع الوقوعى والامتناع الصدورى على ما بين فى اواخر المسألة الاولى من الفصل الثانى .

المسألة الرابعة

(فى انه تعالى يفعل لغرض)

قول المصنف : و نفى الغرض الخ ـ هذا المبحث طويل الذيل كثير الجدال

فى كتب‌الاقوام ، لكنى سالك سبيل‌الاختصار ، ذاكرما يفيدالناظر فى‌الكلمات، **قائل:** اعلم انه لاشبهة للعقلاءِالموحدين فى قضايا : هى ان كل موجود ممكن بما هو ذلك الموجود فى حد ذاته له اثر يترتب عليه بشهادة الفطرة والعقل والآيات والاخبار و يقال‌له السبب وله‌المسبب باعتبار ترتبه عليه و ان ذلك‌السبب يصلح لذلك‌المسبب ، وان‌الله تعالى خلق‌ماخلق بهذه الصفةوخلى‌سبيل‌السبب لظهور الاثرمنه وله ان يمنع‌عن ظهوره لانه‌المعطى وحده سواءٍ قلنا ان ذلك بابطال‌السبب و نقله عن حدود ذاته او ابقائه بحاله ، و ان ذلك كله غيرعازب عن علمه و لا خارج عن ارادته . و انه تعالى كامل‌كل‌الكمال و له كمال كل‌كامل بالملك الحقيقى للغنى‌الذاتى له والفقرالذاتى لغيره ، و انه تعالى لاينقض مقتضى‌ارادته ، فاذا ارادشيئا عن سبب يصلح‌لذلك‌الشيءِ فلك ان تسميه غاية او غرضا او فائدة او اثرا او مخلوقا لله بالواسطة او ماشئت فسمه سواءكان ذلك‌الشيءِ نفعا وكمالالسببه او لغيره او لهما او مع ثالث او غيرذلك بعد ان ثبت انه تعالى غنى لا يستكمل بغيره بل الكل من‌الاسباب و الآثار و الكمال و ذى‌الكمال ملك له تعالى‌بالحقيقة ، فنافى‌الغرض كالاشعرى ان اراد نفى هذا المعنى فهو من‌الشعور بمعزل ، و مثبته كالمعتزلى ان اراد بالغرض معناه الذى عندالعرف من ان‌الفاعل يفعل فعلا لتحصيل شيءِ لم يكن حاصلا له فهو كالاشعرى ، و ان اراد به‌المعنى‌الذى بيناه فهو فى‌النمط الاوسط ، والحكماءِ يثبتون‌المعنى‌الاول و يسمونه الغاية و ينفون‌المعنى‌الثانى بعنوان‌الغرض .

قول‌الشارح : والدليل على‌مذهب‌المعتزلة الخ ـ دليل‌المثبت قياس من الشكل‌الاول، و دليل‌المخالف قياس من‌الشكل‌الثانى صغرياهما كالمتعارضين ، واخذ احدالقياسين و ترك‌الآخريرجع الى ما اريد بالغرض من‌المعنى .

المسألةالخامسة

(فى انه تعالى يريد الطاعات و يكره‌المعاصى)

قول‌المصنف : وارادةالقبيح قبيحة الخ ـ تقدير كلامه : و ارادة القبيح

من افعال العباد قبيحة ، و كذا ترك ارادة الحسن منها قبيح، و كذا الامر بما لا يريده من افعالهم قبيح ، و النهى عما يريده منها ايضا قبيح .

اعلم ان الناس اختلفوا فى تعلق ارادته تعالى و قدرته بافعال العباد ، فان ثبت انها تقع بارادته لا بارادتهم و بقدرته لا بقدرتهم كان الفعل فعله لا فعلهم ، و يأتى تفصيله فى المسألة السادسة ، و ذلك مقالة الجبرية ، فانهم قالوا : ان القبيح الواقع من العبد انما هو واقع بقدرته تعالى و ارادته و ان كان ينهاه عنه ، والحسن المتروك من العبد انما ترك لعدم ارادته تعالى له و عدم اعمال قدرته عليه و ان كان يأمره به ، و كذا كلامهم فى الحسن الواقع والقبيح المتروك ، والمصنف اراد ابطال ذلك بقبح ارادته لقبيح افعالهم و قبح النهى عما اراده منهم ، و قبح ترك ارادته لحسنها و قبح الامر بما لم يرده منهم ، و ذلك لان ارادته تعالى تكوينا غير متعلقة بافعالهم من دون ارادتهم ، و انما ترك المصنف ذكر القدرة مع ان الاشاعرة جعلوا كلا منهما مسألة برأسها فى تأليفاتهم و عنونوا البحث فيهما بقولهم : انه لا يخرج شيء من العدم الى الوجود الا بقدرة الله تعالى ، و انه تعالى مريد لجميع الكائنات لان تعلق الارادة او عدمه يستلزم تعلق القدرة او عدمه و لانه رحمه الله يذكرها ضمنا فى المسألة السادسة ، و قد ذكرها فى المسألة الثالثة والعشرين من الفصل الخامس من المقصد الثانى ، و حاصل المسألة ان افعال العباد هل هى واقعة بقدرتهم و ارادتهم كما عليه المعتزلة او بقدرته وارادته تعالى كما عليه الاشاعرة .

قول الشارح : ان الله تعالى يريد الطاعات الخ ـ اى يريد الطاعات و يكره المعاصى من العباد كلهم بالارادة والكراهة التشريعيتين سواء وقعت بارادة العباد ام لم تقع بعدم ارادتهم ، لا كل ما وقع فى الوجود من الطاعات والمعاصى و غيرها مراد له تعالى كما قالت به الاشاعرة .

ان قلت : لو كان الله تعالى يريد الطاعات و لم تقع لزم تخلف المراد عن ارادته ، ولو كان تعالى لم يرد المعاصى و وقعت لكان فى ملكه مالا يشاء ، و قد روى عن النبى صلى الله عليه و آله والائمة عليهم السلام: ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن ، قلت: لا امتناع

فى تخلف المراد عن الارادة التشريعية لان ارادته هذه هى امره تعالى و تخلف المأمور به عن الامر ممكن ، و كذا الكلام فى كراهته التشريعية لانها نهيه تعالى و وقوع المنهى عنه مع النهى ممكن .

ان قلت : الا تعلق لارادته التكوينية بافعال العباد ولا دخل لها فيها ؟ قلت: نعم، انه تعالى ليس شيء فى الوجود خارجا عن تعلق ارادته ، لكن ارادته لفعل العبد طاعة كان او معصية لا تكون الا باسباب منها ارادة العبد ، والعبد مخلى فى مقام ارادته لا ملجأ ولا ممنوع ، و بيان ذلك ان الانسان مركب من طينتين و عجين من حيثيتين و سنخين احديهما طيبة تقتضى الحسنات والخيرات والاخرى خبيثة تقتضى الشرور والقبائح والسيئات ، و يشهد بذلك الوجدان والنقل الصحيح الكثير والبرهان ، و ذلك مذكور فى محاله كالبحار باب الطينة والميثاق وغيره ، ثم ايد الله تعالى الطيبة بالعقول والانبياء والملائكة والخبيثة بالشهوة و ابليس و جنوده ، و لسوء التعليم والتربية و المعاشرة من الآباء والامهات وابناء الزمان و حسنها مدخل كثير فيهما لان الله تعالى جعل لكل شيء اثرا لا يتخلف عنه مع تخلية سبيله ، و حيث ان الانسان مخمر منهما ولا ينفكان عن ذاته مادام فى هذه الحياة الدنيا فى اى من الاحوال كان ولا يفتران عن الاقتضاء و يكون مـا يقتضى احديهما ضد مايقتضيه الاخرى فدائما مردد بينهما ، يستطيع من دون الجاء و منع على جرى مقتضى كل منهما ، و ان كان بعض الآحاد يصل فى بعض الافعال حسنة اوسيئة الى حد يصير له عادة ويشق تركه عليه ، ومع ذلك لايصل الى حد الالجاء والمنع ابدا ، فان الانسان كيف كان لايمكن ان يلجأ الى الشرور و مقتضى الخيرات حى فى نفسه والى الخيرات ومقتضى الشرور حى فى نفسه ، فحينئذ له الاختيار بالذات لان له الامتناع عن مقتضى كل منهما بالاخرى ، والاختيار هو كون الذات القادرة بحيث تجرى على مافى حيطة قدرته تركا و فعلا بالسوية ، و اما الارادة فقد مر فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الخامس من المقصد الثانى انها التفات و اقبال من النفس نحو الفعل ليرتكبه يحصل عقيب الشوق ، فالاختيار ليس باختيارى للزوم التسلسل ، و اما الارادة فاختيارية بمعنى ان النفس تقبل نحو الفعل بالاختيار

بعدالادبار عنهوتدبر عنه بعدالاقبال اليه ، وهذا الاقبال والادبار يمكنان له في اى حد من حدود الفعل ان كان فعل النفس لافعل البدن بحياله كسقوطه من السطح مثلا حين السقوط فلايذم ولايمدح على ماليس تحت اختياره من اجزاء الفعل، فقول من يقول : ان الارادة ليست اختيارية فغير مسموع بعد وضوح الامر .

ثم بعد ما بينا من حقيقة الاختيار والارادة ظهر ان لاحاجة الى الالتجاء الى القول بتغاير الطلب والارادة على مايرى فى بعض كتب اصول الفقه للتخلص عن لزوم الجبر مع ان المجبرة من الاشعرية قائلون بتغايرهما خلافا لغيرهم لان الارادة اختيارية سواء قلنا بتغايرهما او اتحادهما ، و سياتى انشاء الله تعالى تحقيق الحق فى ذلك فى المسألة الحادية عشرة.

و اما القول بالشقاوة الذاتية والسعادة الذاتية بمعنى ان بعض الآحـاد من الآدميين شقى بذاته و بعضها سعيد بذاته ولا يمكنه التخلف عما يقتضيه ذاته فحديث شعرى لم يقم عليه برهان وان ذهب اليه بعض من لا كثير حظ له من المباحث الحكمية من العلماء المشهورين فى كتابه فى الاصول تبعا لمن خالفه فى المذهب من الجبرية اذ عرف انه من الامامية ، بل العقل والنقل متطابقان على خلافه، نعم ان كل احد مخمر من الطينتين بذاته على مامر بيانه آنفا .

وحديث ان الناس معادن كمعادن الذهب والفضة مع انه من المتشابهات ويجب ارجاعه الى المحكمات رواه ابوهريرة، على ان تمامها : خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الاسلام اذا فقهوا يدل بظاهره على خلاف ذلك لان اشتراط التفقه (سواء قلنا انه التفقه العقلى او الشرعى) فى الخيرية يظهر منه ان الخيرية والسعادة من التفقه لا من الذات وان الشرية والشقاوة من عدمه لامنها ، وحديث ان الشقى من شقى فى بطن امه و السعيد من سعد فى بطن امه و ان كان صحيحا لكنه متشابه ، وان من استشهد به لذلك لم يكن متدبرا فى الآيات والتفاسير الواردة فى السعادة والشقاوة ولا فى احاديث فسر فيها ائمتنا صلوات الله عليهم هذا الكلام المروى عن النبى صلى الله عليه وآله ولا فى احاديث اخرى وردت فى معناهما والطالب يراجع الوافى والبحار وغيرهما، وسياتى

انشاء الله تعالى زيادة ايضاح للمطلب في المباحث الاتية .

قول الشارح : والدليل على ماذهب الخ ـ استدل المعتزلة على ما ادعوه بوجوه:

الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كفعله و تركه قبيحة والقبيح لايكون منه تعالى لانه تعالى قادر وعالم وغني وحكيم، وقدمر في المسألة الثانية ان ارتكاب القبيح يستلزم انتفاء احدهذه الاوصاف .

الثاني لوكانت الطاعة المتروكة من العبد كافرا او مسلما مكروهة لله تعالى و كان تركها مستندا الى عدم ارادته لها لما امر بها ، وكذالوكانت المعصية المفعولة من العبد كافرا اومسلما مرادة لله تعالى وكان فعلها مستندا الى ارادته لما نهى عنها لانه تعالى حكيم والحكيم لايامر بمايكرهه ولاينهى عما يريده .

الثالث ماشار اليه الشارح بقوله : وكان الكافر مطيعا الخ، وهوان العبد لو كفر لارادة الله تعالى الكفره ولم يؤمن لكراهة الله لايمانه لكان مطيعا لان الطاعة هي الموافقة لارادة الامر وكراهة الناهي، والتالي باطل قطعا .

الرابع لوكان الطاعات والمعاصي بارادة الله لابارادة العبد وتركها لعدم ارادة الله لالعدم ارادة العبد لمااستحق العبد ثوابا ولاعقابا، والتالي باطل .

الخامس لوكان افعال العباد بارادة الله وتروكهم بعدم ارادة الله لوجب الرضاء بها لان ما اراده وكرهه هوالمقضي بقضائه و الرضاء بقضائه واجب ، و التالي باطل لعدم جواز الرضاء بكثير من الافعال والتروك .

السادس لولم يكن الافعال والتروك باختيار العباد لكان تكليفهم بالفعل والترك تكليفا بمالايطاق لان ماليس في اختيارهم خارج عن طاقتهم، والتالي باطل .

السابع الآيات والاخبار التي تثبت الارادة للعباد في افعالهم بالمطابقة والالتزام وهي كثيرة .

الثامن الآيات والاخبار الناطقة بان الله تعالى لايريد الكفر والعصيان من العباد ولا يرضى به .

ثم ان للاشاعرة اعتراضات سخيفة على هذه الوجوه لاجدوى لذكرها والجواب عنها ، و سنذكر ما يغني الطالب للحق عن النظر فيما اتى به الفريقان و شاجرا فيه انشاء الله تعالى .

قول الشارح : على ما تقدم ـ فى المسألة الثانية .

قول الشارح : وكذا ارادة تركه ـ الاولى ان يقال : ترك ارادته كما هو عبارة المصنف لان الترك لايستدعي الارادة بل ترك الارادة .

قول الشارح : الاولى قالوا الله تعالى فاعل الخ ـ هذا قياس من الشكل الاول ، صورته ان الله تعالى فاعل كل موجود من افعال العباد و غيرها و كل فاعل شيء يستند ارادة ذلك الشيء اليه فكل فعل من افعال العباد مستند الى ارادته تعالى ، والجواب الطعن في الصغرى على ما يأتي في المسألة السادسة .

قول الشارح : الثانية ان الله تعالى لو اراد الخ ـ هذا قياس استثنائي هو ان فعل العبد لو استند الى ارادته لزم ان يكون الله تعالى مغلوبا في ارادته عند تزاحم الارادتين كما اذا اراد العبد فعل معصية و هو تعالى لم يردها منه او اراد تعالى منه فعل طاعة والعبد لم يردها ، والتالي باطل لانه تعالى لايغلب في ارادته بالبرهان والاجماع واما الملازمة فظاهرة ، والجواب انه لاتزاحم بين ارادة العبد و ارادته تعالى التشريعية فان طاعة العبد مرادة له تعالى بامره و معصيته غير مرادة له بنهيه ، فمخالفة العبد امره ونهيه ليست مغلوبية له في ارادته تعالى لانه تعالى لايطاع باكراه ولايعصى بغلبة كما هو مضمون احاديث كثيرة ، نعم يقع التزاحم فيما لو اراد تعالى ايجاده والعبد أعدامه او العكس ، و يأتي الكلام فيه انشاء الله في ذيل قول المصنف في المسألة السادسة : و مع الاجتماع يقع مراده تعالى .

و اني اظن ان الاشعري اختلس هذا من كلام الرضا عليه السلام في حديث طويل رواه الصدوق في التوحيد في الباب الثاني عن فتح بن يزيد الجرجاني : يا فتح ان لله ارادتين و مشيتين ارادة حتم و ارادة عزم ، ينهى و هو يشاء و يأمر و هو لايشاء ، او ما رأيت انه نهى آدم و زوجته عن ان يأكلا من الشجرة و هو شاء ذلك ، ولو لم يشأ

لم یأکلا ولو اکلا لغلبت مشیتهما مشیة الله ، و امر ابراهیم بذبح ابنه اسماعیل و شاء ان لایذبحه ، ولو لم یشأ ان لایذبحه لغلبت مشیة ابراهیم مشیة الله عزوجل ، الحدیث، ولم یفهم الاشعری کلامه علیه السلام .

و ایضاح المطلب ان ارادته التکوینیة والتشریعیة قد تتخالفان و قد تتوافقان و انه لاملازمة بین ارادته تعالی لشیء من افعال العباد و بین امره به ، ولاملازمة بین عدم ارادته لشیء منها و بین نهیه عنه ، بل قدیرید شیئا منها مع نهیه عنه وقدلا یریده مع امره به کما فی قصة آدم و ابراهیم علیهما السلام ، و لکن ارادته لشیء من افعال العباد لاتکون الا بالاسباب التی منها ارادة العبد مع انه مخلی فی مقام ارادته لاملجأ ولاممنوع کمامر بیانه ، فان تمّ سائر الاسباب بارادة الله تعالی وکان الفعل طاعة و اختار العبد جانب الفعل فهو توفیق من الله عزوجل للطاعة بوجود سائر الاسباب فعلی العبد حمده تعالی ، و ان اختار العبد جانب الترك فهو حرمان من قبل نفسه لان الله تعالی قدهیّأ اسباب الطاعة و هو ترکها باختیاره ولله علیه الحجة ، و ان کان الفعل معصیة و اختار العبد جانب الفعل کان قدضیع نعم الله حیث صرفها فی معصیته وکان لله علیه الحجة حیث خالف نهیه فان عذبه فبعدله و ان عفاعنه فبکرمه کما فی قصة آدم علیه السلام، و ان اختار جانب الترك فذلك نوع من العصمة من الله تعالی اذ قوی عقله بنور العلم والایمان فغلب به علی هواه ، و ان لم یتم سائر الاسباب لم یرده الله فالعبد غیر فاعل قهرا فان کان الفعل معصیة کان ذلك نوعا آخر من العصمة من الله فله المنة علیه اذ من الممکن ان یرتکبها عند تمام الاسباب ، و ان کان طاعة فذلك حرمان من الله تعالی به من دون مؤاخذة اذ هو معذور مع فقد اسباب الطاعة بل مأجور ان کان فی عزمه ان یفعلها کما فی قصة ابراهیم علیه السلام او لطف بالعبد اذ من الممکن ان یترکها لوتمت له الاسباب.

والشاهد من الحدیث لما بینت ماروی عن النبی صلی الله علیه وآله والائمة الطاهرین صلوات الله علیهم کما فی الکافی باب المشیة والارادة وباب الجبر والقدر والامر بین الامرین و فی توحید الصدوق باب المشیة والارادة باسانید ، و المذکور هنا باحدها ، و هو ماعن النبی صلی الله علیه وآله قال: قال الله عزوجل: یا ابن آدم بمشیتی کنت انت الذی

تشاء لنفسك ما تشاء و بارادتي كنت انت الذي تريد لنفسك ما تريد و بفضل نعمتي عليك قويت على معصيتي و بعصمتي وعفوي و عافيتي اديّت الى فرائضي ، فانا اولى باحسانك منك و انت اولى بذنبك مني ، فالخير مني اليك بما اوليت بداء والشر مني اليك بماجنيت جزاء ، و بسوء ظنك بي قنطت من رحمتي ، فلي الحمد والحجة عليك بالبيان ولي السبيل عليك بالعصيان ، و لك الجزاء الحسنى عندي بالاحسان ، لم ادع تحذيرك و لم آخذك عند غرتك و لم اكلفك فوق طاقتك و لم احملك من الامانة الا ما قدرت عليه ، رضيت منك لنفسي مارضيت به لنفسك مني ، انتهى فلاجبر لان العبد مخلى في مقام ارادته ، ولا تفويض لان الاسباب ليست بيده ، بل امر بين الامرين ، هذا ما استفدناه من مدرس اهل بيت الوحي صلوات الله عليهم موافقا للعقول السليمة المستقيمة ، و سيأتي باقي الكلام في المسألة السادسة انشاء الله تعالى .

قول الشارح : الثالثة قالوا كل ما علم الله تعالى الخ ــ بيان ذلك ان الله تعالى عالم ازلا مطلقا بكل مايقع و مالايقع جزئيا كان او كليا و انه تعالى اذا علم وقوع شيء وجب الوقوع و اذا علم عدم وقوع شيء امتنع الوقوع و الا لزمه الجهل تعالى عن ذلك، ولا نزاع في هاتين المقدمتين، فاذا علم وقوع الكفر والعصيان من الكافر وجب منه و اذا علم عدم وقوع الطاعة والايمان منه امتنع منه ، والمقدم حق والتالي لازمه ، فاذا كان الوقوعان واجبا و ممتنعا استحال ان يريدهما العبد و يأتي بهما . ولو لم يستحل لكان مريدا لما يمتنع وجوده وماوجب وجوده مع ان الارادة لاتتعلق الا بالممكن المتساوي طرفاه ، فالعبد لايتعلق ارادته بمايصدر منه طاعة كان اومعصية وهذا مافي الحديث التاسع من الباب الثاني في توحيد الصدوق من كلام الرضا عليه السلام: الخلق الى ما علم منقادون و على ما سطر في المكنون من كتابه ماضون ولا يعملون خلاف ما علم منهم ولاغيره يريدون ، والجواب ان قولكم : انه تعالى اذا علم وقوع شيء وجب و اذا علم عدمه امتنع ان اردتم الوقوع وعدم الوقوع بنفس العلم فهو خرص و جهل ، و هذا معنى قول الشارح : والعلم تابع لايؤثر، و ان اردتم الوقوع و عدم الوقوع بالاسباب وعدم الاسباب التي هي ايضا بيد الله تعالى مع تقدم علمه على الاسباب

والمسببات فهوحق ، ولكنه لايستلزم عدم تعلق ارادةالعبد بفعله لانها من جملةاسباب فعله على مامر بيانه ، وفي كلام الامام عليه السلام اشارة الى هذا حيث قال : و لاغيره يريدون ، اي لا يقع فعل منهم بارادتهم الا طبقا لماعلم تعالى في الازل .

ان قلت : اذا كان ارادة العبد ايضا باسباب ليست بيده بل بيده تعالى والاسباب منتهية الى ارادته تعالى ففعل العبد وارادته مسخر مقهور تحت ارادته تعالى فالعبد ليس مخلى في مقام ارادته الا في ظاهر النظر ، قلت: ارادته مستندة الى ذاته المتصفة بالاختيار ذاتا كما مر بيانه، وذاته مخلوقة لله تعالى بالاسباب، لاان ارادته تابعة للاسباب المنتهية الى ارادة الله تعالى منحازة عن ذاته ، ومايفعل اويفعل به في دار الوجود فانما هو بذاته التي خلقها الله مختارة ، وتوابع ذاته من خير اوشر ترجع الى ذاته، وهذاهو سر الامر، وينكشف يوم الفصل وما ادراك مايوم الفصل .

ان قلت : ان الله كان يعلم عاقبة كل عبد ويعلم ان اكثر العباد يجرون على الضلالة ويكتسبون شقاوة الدار الاخرة باختيارهم و يخلدون في العذاب ، فلم جعلهم مختارين حتى يحصل لهم هذه العاقبة . قلت : ان الاكثرية ممنوعة اذ لانعلم احوال العباد حين رحلتهم عن هذه الفانية . ولانعلم مقدار بقائها واحوال العباد فيما ياتي من الزمان الى يوم القيامة ، فلايبعد ان يكون عدد السعداء في الاخرة اكثر بمراتب عن عدد الاشقياء لاسيما نظرا الى فضله و كرمه و عميم رحمته تعالى، وترك الخير الكثير للشر القليل قبيح ، و ان الخير الذي اعدالله تعالى لعباده في الاخرة لا يصل اليهم الا باختيارهم ، قال الصادق عليه السلام على ما في باب الاحتجاجات من البحار في جواب من سأله: فاخبرني عن الله عزوجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين وكان على ذلك قادراً ؟

قال عليه السلام : لوخلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لان الطاعة اذاً ما كانت فعلهم ولم تكن جنة ولانار ، ولكن خلق خلقه فامرهم بطاعته ونهاهم عن معصيته واحتج عليهم برسله و قطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون و يستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصيتهم اياه العقاب .

قول الشارح : وقد مر تقرير ذلك ـ في المسألة الرابعة عشرة من مبحث العلم في الفصل الخامس من المقصد الثاني .

المسألة السادسة

(في انا فاعلون)

قول الشارح : اختلف العقلاء هنا الخ ـ مذاهب الفرق في هذه المسألة ستة :

المذهب الاول للمعتزلة باجمعهم وهو ان الله تعالى خلق العباد وجعل فيهم القدرة والاختيار على افعالهم وفوض اليهم امورهم من دون ان يكون لله تعالى فيها مشية وتعلق قدرة فهم مستقلون في افعالهم حسناتها و سيئاتها ، و بطلان هذا المذهب ظاهر لانه يستلزم انكار عونه و امداده تعالى لعباده وانكار سلطنته تعالى على بعض ما في مملكته مع اطباق السنة اصحاب الوحي صلوات الله عليهم على رد هذه المقالة السخيفة الشبيهة بمقالة الزنادقة والملاحدة ، قال الصادق عليه السلام : مساكين القدرية ارادوا ان يصفوا الله عزوجل بعدله فاخرجوه من قدرته و سلطانه ، والعجب من المصنف رحمه الله حيث لم يتعرض في هذا الكتاب لابطاله ، ومن الشارح العلامة رحمه الله حيث قال في نهج الحق : المطلب العاشر في انا فاعلون ، اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون و ادعوا الضرورة في ذلك الخ ، فاوهم بعبارته هذه ان مقالة الامامية القائلين بالامر بين الامرين والمعتزلة القائلين بالتفويض واحدة .

المذهب الثاني لجهم بن صفوان و اتباعه وهم الجبرية الخالصة ، قد نقل انهم قالوا : ان الانسان لايقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة و انما هو مجبور في افعاله ، لاقدرة ولا ارادة ولااختيار له ، وانما يخلق الله تعالى الافعال فيه على حد مايخلق في الجمادات مثلا ، ونسبة الافعال الى العبد مجازية ، و ذكر في كتب المقالات ان الرجل اشترك المعتزلة في مقالات والصفاتية في مقالات و انفرد بين المسلمين بمقالات و كان تلميذا

لجعدبن درهم الذى قتله خالدبن عبدالله القسرى سنة ١٢٤ على الزندقة والالحاد ، و قال الشهرستانى : جهم بن صفوان ظهرت بدعته بترمذ ، وقتله سلم بن احوز المازنى بمرو فى آخر ملك بنى امية، اقول : العاقل لايتكلم فى هذه المقالة .

المذهب الثالث لاكثر الجبرية و هو ان العبد متصف بقدرة و ارادة و فاعل لافعاله بمعنى الكاسب لها ، ولكن الله تعالى خالق لافعال العبد بقدرته تعالى و ارادته ، وهؤلاء بعد اتفاقهم فى هذا القول ردا لجهم بن صفوان لان التفرقة بين افعال الجمادات و افعال الانسان ضرورية لاينكرها العاقل افترقوا فقال بعضهم : لاتأثير لقدرة العبد و هو ملجا فى مقام قدرته وارادته، والفعل واقع بقدرة الله تعالى وحدها ، و هو تعالى جرت عادته بخلق قدرة و ارادة فى العبد مقارنة للفعل الذى يخلقه فيه ، والعبد محل لما يخلقه الله تعالى فيه من دون دخل وتأثير له فى شىء ، وسموا هذه المقارنة بالكسب، وقالوا : العبد كاسب للفعل ، وهذا مذهب ضرار بن عمرو والحسين بن محمد النجار و حفص الفرد و ابو الحسن الاشعرى و اتباعه الى اليوم ، و غير خفى على العاقل ان هذا ليس غير ما ذهب اليه جهم بن صفوان ، لكن ذاك المسكين ابدى عقيدته فى ملأ العلماء، و هؤلاء قالوا فى ملئهم فواجهوا انكارهم و تسخيفهم ، و زادوا على ماقال ان العبد فاعل وكاسب وله قدرة و ارادة والله تعالى خالق ، و هل يجد عاقل بين الخلق والفعل فرقا الا فى الحروف ، و قولهم : الخالق من اوجد الفعل والفاعل من قام به الفعل اختراع غير معقول كسائر اختراعاتهم لايساعده اللغة ولا العرف ولا غيرهما ، وهل يجيز عاقل لنفسه : ان يقول : ان المقارنة التى ليست بيد العبد وليست الا امرا اعتباريا من مقولة الاضافة لابازائه شىء فى الخارج كسب له وفعل له ، و هل يتصور ان يكون قدرة و ارادة فى محل بدون تأثير اصلا و ابدا ، و قال بعض آخر منهم وهو القاضى ابو بكر الباقلانى ومن تبعه : ان لقدرة العبد تأثيرا ، لكن فى عنوان الفعل من كونه صلاة اوزنا او شربا او اكلا ، لافى ذات الفعل وحقيقته التى هى حركة صادرة من الجوارح فانها بقدرة الله تعالى و حدها فان للفعل حيثيتين ذاته و صفة هى عنوان الفعل ، والكسب هو وقوع صفة الفعل و عنوانه بقدرة العبد ، و هذا الرجل خرص فى قوله هذا لان

عناوين الافعال امور اعتبارية ليست واقعة في الخارج حتى تقع تحت القدرة الا تبعا لذات الفعل ، وقال بعض آخر منهم وهو ابواسحاق الاسفرايينى ومن تبعه : ان للعبد قدرة ، ولكن فعله يقع بالقدرتين اى قدرته وقدرة الله تعالى ، وهذا الكلام منه مجمل ، يمكن حمله على مذهب الفلاسفة اوالعرفاء وسياتيان ، وان اراد به ان كلا من القدرتين تامة تكفي لصدور الفعل فلازم قوله اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد وقد ابطل ذلك في محله مع ان فيه شائبة شرك ، وان اراد به ان كلا منهما ناقصة توثران معا فقائله على حد الشرك خارج عن الملة لاسناد النقص الى قدرته تعالى ، وعبارته التى نقل الفخر الرازى عنه في الاربعين : ان قدرة العبد تؤثر بمعين ، ويمكن توجيه هذا الى القول الحق ، و على كل فاللازم على القول باستناد فعل العبد الى الله تعالى راسا والعقيدة بان فعله ليس تحت قدرته و ارادته بطلان الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي وبطلان توجيه المدح الى فاعل الحسنات والذم الى فاعل السيئات وتكليف ما لايطاق و كونه تعالى ظالما بتعذيب العاصين و كاذبا فى اسناد الافعال فى كتابه الى العباد و ارادتهم وكونه تعالى مثيبا للمطيعين و مادحا لهم ومكرما اياهم من غير استحقاق اصلا وعابثا فى ارسال الرسل والانبياء وانزال الوحي والكتاب وغير ذلك مما هو مذكور في نهج الحق وغيره .

المذهب الرابع للفلاسفة، وظاهر كلام الجويني من الاشاعرة المنقول في الملل والنحل اختيار هذا المذهب ، وهو ان فعل العبد تابع لقدرته و ارادته و همـا تابعان للاسباب المنتهية الى الله تعالى ، فقدرته و ارادته تعالى متعلقتان بفعل العبد بواسطة الاسباب . وحيث ان من اصولهم ان المسبب يترتب على السبب التام قهرا من دون التخلف فان جعلوا ذات العبد المتصفة بالاختيار ذاتا في سلسلة الاسباب انطبق مذهبهم على الحق المختار ، و اما ان جعلوها فى عزلة عن السلسلة كما هو ظاهر كلامهم فلا ، ويكون مذهبهم جبر الانسان في صورة الاختيار بان ينسب الفعل الى علته القريبة اى ارادة العبد ويقطع النظر عن الاسباب السابقة فيحكم بانه مختار ، او ينسب الى جميع سلسلة الاسباب المنتهية الي الارادة الازلية فيحكم بانه مجبور.

المذهب الخامس للعرفاء ومن اتبع سلوكهم في هذا المسلك كالحكيم الشيرازي والحكيم السبزواري وغيرهما رحمهم الله تعالى ، وهو ان الصادر من العبد فعل له وللحق تعالى ، لا بمعنى ان هنا فعلين او للفعل فاعلين ، بل الفاعل كالفعل واحد وهو الحق تعالى في المظهر الانساني مثلا ، والفرق بين هذا المذهب ومذهب الاشعري ان الاشعري يقول: ان الله تعالى يخلق الفعل في العبد فهو تعالى خالق للفعل والعبد محل له من دون ان يكون له سلطان على فعله ، والعارف يقول : ان الله تعالى تجلى بنوره وتنزل وظهر بوجوده في المظهر الانساني ويفعل فعله ويستند الفعل الى الله عز وجل بما هو تعالى تجلى في الانسان ، انظر ماقال المولى صدرا في رسالته في خلق الاعمال وما نقلتُ عن مفتاح الغيب والنصوص للقونوي في المسالة الثالثة عشرة في الفصل الثاني وغير ذلك من كلماتهم في كتبهم فاني لا اطيل الكلام بذكرها .

فاقول : مبنى هذا المذهب هو القول بوحدة الوجود والحلول والاتحاد و انه ليس في دار الوجود الا موجود واحد يتعين بالتعين الخلقي و يتجلى في الصور والمظاهر الامكانية بعد تعينه بذاته نازلا عن المرتبة الاحدية الى منازل الاشياء المختلفة محدوداً بحدودها على مافصل في زبرهم ، فاذا كان لدالتعين الخلقي فلا خلق بل هو بصور الخلق فصفات الخلق وافعاله صفاته وافعاله تعالى ، وقدمضى في المسألة الثالثة عشرة في الفصل الثاني بطلان هذا المبنى وان معيته تعـالى مع الاشياء و دخوله فيها انما هو بلا كيفية ولا تحدد بالحدود الامكانية و لا تعين بالتعينات الخلقية ولا اتصاف بالصفات المختلفة ولا بتفاوت وتغير بالتغيرات اللازمة للاشياء ولا تعدد صور بتعدد الاسماء على ماهو مذهب ائمتنا صلوات الله عليهم اقرب الخلائق الى الحق و اعرف العارفين بالرب تعالى عما يقول الواصفون علواً كبيراً ، فراجع .

المذهب السادس للائمة الطاهرين صلوات الله عليهم واتباعهم من العلماء المتقين اهل التسليم واليقين ، فاعلم ان الممكن محتاج الى الواجب بالذات في وجوده وبقائه وشؤونه وافعاله و كما ان وجوده ممكن كذلك افعاله ممكنة فلا استقلال له في شيء ، فبيده تعالى ملكوت كل شيء وله الملك مطلقا وله القوة جميعا ، فهو خال بذاته عن الكل

وواجد بمبدئه لكل ماله في حدوده ، وهو تعالى لاحد له ومالاحد له لايستند اليه ما يستند الى المحدود بما هو محدود لوجوب التحدد في المستند اليه في هذا الاستناد ، بل المستند الى الحق تعالى ايجاد المحدود وابقاؤه واعدامه وتنقيصه وتزييده واعطاؤه ومنعه وتخليته وغيرها من الافاضات والمنوع ، فالقوى بقيد الحد للمحدود ، والمحدود بحده له تعالى وفي قبضته ، فلكل محدود احكام حدوده ، لاتستند تلك الاحكام الى الذى ليس له حد و منتهى كما لا يستند وجود المحدود بما هو محدود اليه لتنافي الحدية واللاحدية ، بل المنسوب اليه وجوده بلاحده وتحديد وجوده بحده ، فحركات الانسان بماهي حركات الانسان ليست بحركات صادرة من الله تعالى عن ذلك كما يقول العارف اوالجبرى بل من الانسان ، ولكنه تعالى له مِلك الايجاد و مُلك التصرف و مَلك الاختيار فيه وفي جميع شئونه و حركاته قبلا و معا و بعدا ، لا كما يقول المعتزلي بانقطاع عونه وسلطنته عنه وعن شؤونه ، هذا ما اثبته الصادر عن معادن العلم والحكمة صلوات الله عليهم ، و يساعده العقل والوجدان والفطرة والاعتبار والبرهان ، و هو الامر بين الامرين المشهور عنهم عليهم السلام .

ثم ان ماينسب الى الانسان ينقسم الى ما لايكون باختياره كالمرض والصحة والموت والحياة وغيرها فيقع له من اسبابه فلا ذم له به ولا مدح ، لكنه تعالى يعوضه في الآخرة بفضله ان كان مما تأذى به و تألم في الحياة الدنيا مع الايمان ، و سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى في المسألة الرابعة عشرة ، والى مايكون باختياره فيقع له باسبابه التي منها الاختيار الذى قدمر بيان انه ذاتي للانسان بل كل قادر ، فيتعلق به التكليف و سيأتي تفصيله ان شاء الله تعالى في المسألة الحادية عشرة ، و قد مر في المسألة الخامسة ماله ارتباط بهذا المبحث فلاتغفل عنه .

قول الشارح : و قال آخرون انه استدلالي ـ قد مر بعض ادلة المعتزلة في استناد الارادة الى العبد في المسألة الخامسة ، و ذلك يكفي للاستدلال لهذه المسألة .

و قال الفخر الرازى في الاربعين : و اما المعتزلة فكلامهم في هذا البحث في غاية البسط الا انه يرجع الكل الى حرف واحد ، و هو انه لولا الاستقلال بالفعل

لكان الامر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب باطلا ، والجواب ان هذا السؤال لازم عليكم ايضا من ستة اوجه ، ثم عد الستة ، ثم قال : فان قيل هب ان هذا الاشكال لازم على الكل، فما الحيلة لنا ولهم فى دفعه ، قلنا : الحيلة ترك الحيلة والاعتراف بانه يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و انه لا يسأل عما يفعل و هم يسألون ، انتهى كلامه بعينه .

اقول : الحيلة ترك العصبية والتقليد عن رؤساء الفرق و الحرية فى التفكير والرأى و حفظ نورانية الفطرة بالتقوى والالتجاء الى باب العلم والحكمة الذى فتحه الله تعالى و رسوله صلى الله عليه وآله على الامة وامرهم بالاتيان اليه عند تراكم الظلمات و تخالف الاهواء و تشتت الآراء ، و دونك الكلام الكافى الوافى الشافى لهذه المعضلة فيما روى عنهم عليهم السلام فى الكافى والتوحيد والبحار وغيرها فى ابواب الارادة والمشية والاستطاعة، والقضاء والقدر ، والجبر والتفويض والامر بين الامرين ، والهداية والضلالة والشقاوة والسعادة ، والطينة والميثاق .

قول الشارح : ضرار بن عمرو ـ قال الشهرستانى فى الملل و النحل : الضرارية من الجبرية اصحاب ضرار بن عمرو و حفص الفرد ، و اتفقا فى التعطيل ، و على انهما قالا : البارى تعالى عالم قادر على معنى انه ليس بجاهل ولا عاجز ، و اثبتا لله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو ، الى ان قال : و قالا : افعال العباد مخلوقة للبارى تعالى حقيقة ، والعبد مكتسبها حقيقة ، وجوزا حصول فعل بين فاعلين الخ ، اقول : كان ضرار فى البصرة قبل ابى الهذيل العلاف المعتزلى ، وكان حفص معاصراً لابى الهذيل ، وكانا من المعتزلة الا انهما خالفاهم فى اشياء منها كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى ، فاشتهرا بالجبر.

قول الشارح : والنجار ـ بواو العطف على ضرار ، و فى بعض النسخ سقطت من قلم النساخ فيوهم ان النجار لقب لضرار

قال ابن النديم فى الفهرست: النجار ابو عبدالله الحسين بن محمد بن عبدالله النجار وكان حائكا فى طراز العباس بن محمد الهاشمى ، من جلة المجبرة و متكلميهم ، و قد

قيل انه كان يعمل الموازين من اهل بم ، و اذا تكلم كان كلامه صوت الخفاش ، و كان من اهل الناظرين ، وله مع النظام مجالس و مناظرات ، ثم ذكر سبب موته ، ثم ذكر له اربعة و عشرين كتابا ، و قال الكيلانى فى ذيل الملل والنحل : يطلق بعضهم على النجاريه اسم الحسينية ، و مات النجار فى حدود سنة ٢٣٠ .

اقول: النجار كان من المعتزلة كضرار لكنه انفرد عنهم باشياء ، و كان معروفا بالرازى كما فى كتاب اللباب لابن الاثير ، و كان اكثر معتزلة الرى و ما حواليها على مذهبه ، والنجارية فرق ثلاث : برغوثية، زعفرانية ، مستدركة كما فى الملل والنحل.

قول الشارح : و حفص الفرد ـ قال ابن النديم فى الفهرست : حفص الفرد من المجبرة ومن اكابرهم نظير النجار ، ويكنى ابا عمرو ، و كان من اهل مصر، قدم البصرة فسمع بابى الهذيل، و اجتمع معه و ناظره فقطعه ابو الهذيل، و كان اولا معتزليا ثم قال بخلق الافعال ، وكان يكنى ابا يحيى ، ثم عدّ له ستة كتب .

قول الشارح : ابو اسحاق ـ قال المحدث القمى رحمه الله تعالى فى الكنى والالقاب : و قد يطلق الاسفراايينى على ركن الدين ابى اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الفقيه الشافعى المتكلم الاصولى الذى اخذ عنه الكلام عامة شيوخ نيسابور صاحب كتاب اصول الدين والرد على الملحدين ، يحكى عن صاحب بن عباد انه كان اذا انتهى الى ذكر ابن الباقلانى و ابن فورك والاسفراايينى وكانوا متعاصرين من اصحاب ابى الحسن الاشعرى قال لاصحابه : ابن الباقلانى بحر مغرق و ابن فورك صل مطرق والاسفراايينى نار تحرق، توفى ابو اسحاق يوم عاشوراء سنة ٤١٨ (تيح) بنيسابور ثم نقل الى اسفرايين و دفن بها ، و اسفرايين بكسر الهمزة وسكون السين و فتح الفاء بلدة بخراسان من نواحى نيسابور ، انتهى، و للرجل مع القاضى عبد الجبار المعتزلى فى دار الصاحب بن عباد قصة مشهورة ، هى ان القاضى دخل دار الصاحب فاذاً ابو اسحاق بالدار فقال تعريضا عليه : سبحان من تنزه عن الفحشاء ، فقال ابو اسحاق بلافصل : سبحان من لايجرى فى ملكه الاما يشاء ، والكلامان كلاهما حق و الجمع بينهما هو الامر بين الامرين ، لكن الخصمان اختصموا فى ربهم و لم يلحقوا النمط الاوسط اذلم يفهموا حقيقة الكلامين.

قول الشارح : و منشأ الفرق هو الخ ـ الفرق بين الفعلين باقتران القدرة و عدمه ضروري لا يقبل الانكار و ان انكره جهم بن صفوان ، لكن الاشاعرة قالوا ان القدرة غير مؤثرة ، فيرد عليهم ان كون القدرة غير مؤثرة غير معقول ، فالفرق على منهبهم ليس فارقا لان القدرة على ذلك كسائر الاوصاف التي لا دخل لها في الفعل .

قول الشارح : و تقرير الشبهة الاولى الخ ـ هذه الشبهة تحليل للصور المتصورة لفعل العبد من حيث اللا صدور امكانا و امتناعا حين الصدور ، و معلوم انه واجب ضروري بشرط المحمول حين الصدور ، و بعبارة اخرى ان وجود فعل العبد حين الصدور واجب . وهل عدمه ممكن اوممتنع ، و في صورة الامكان التي تخرج الوجود ايضا عن الوجوب هل يرجح الفاعل احد الطرفين على الآخر لمرجح ام لا ، و على فرض لزوم المرجح هل هو اختيار العبد او غيره ، و في صورة كون المرجح اختيار العبد هل اختياره ضروري او غير ضروري ، وفي صورة كونه غير ضروري هل ينتهي الى اختيار ضروري اولا ينتهي ، والاخير لا ذاهب اليه للزوم التسلسل ، و اما سائر الصور فاليها ذاهبون .

فالاشعري ذهب الى ان عدم الفعل ممتنع لان وجوب وجوده يستلزم امتناع عدمه ، فاذا امتنع عدم الفعل كان الفاعل مجبورا ، و المصنف تسلم المقدم و منع الاستلزام بان وجوب وجوده لا يستلزم كون الفاعل مجبورا لان هذا الوجوب باختيار الفاعل وداعيه والوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار لان كون الفعل ممكنا اختيارا يتساوى طرفاه انما هو بالنسبة الى ماقبل الاختيار لاحد طرفيه ، و اما حال الاختيار لاحدهما فواجب ، ورد بان العبد ليس له حال قبل الاختيار لانه اما فاعل او تارك ففي حال الفعل اختار وجوده فيجب وفي حال الترك اختار عدمه فيمتنع ، فاى حال لم يكن له فيه اختيار وداع حتى يتحقق بالنسبة اليه تساوى الفعل عدما ووجودا ، فدائما اما يتم علة الفعل بداعي الفعل فيجب واما يتم علة الترك بداعي الترك فيجب ، واجيب عنه بان الترك لا يحتاج الى اختيار وداع لان الاختيار دائما يتعلق بالفعل لان المراد بهذا الاختيار هو المقارن للارادة الحادث عند الفعل لا الاختيار

الذاتي، واما الترك فيكفيه عدم الاختيار والداعي ، فلذلك قيل ان امتثال النهى بصرف الترك من دون دخل لكف النفس .

وتقرير البحث بطريق آخر ان يقول الاشعرى : ان العبد لو كان فاعلا بقدرته واختياره لتمكن من الفعل والترك ، والتالي باطل لانه حال الفعل لايتمكن من الترك لوجوب الفعل وامتناع الترك وحال الترك لايتمكن من الفعل لوجوب الترك وامتناع الفعل ، واما بيان اللزوم فان القادر المختار من يصح منه الفعل و الترك ، والجواب منع بطلان التالي ان اريد بالتمكن مطلق التمكن لانه حال الفعل له تمكن من الترك في الحال الثاني وحال الترك له تمكن من الفعل في الحال الثاني ، وهذا معنى الاستطاعة الثابتة للانسان بالعقل والنقل والوجدان ، ومنع الملازمة ان اريد بالتمكن من الفعل والترك التمكن منهما في حال كل منهما .

والمعتزلي ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن ، ويقول تارة الزاما للخصم : ان الفاعل يرجح احدهما على الاخر من دون حاجة الى المرجح كما يقوله الاشعرى في جواب الفلسفي المطالب له مرجح حدوث العالم فيما لايزال لان الارادة صفة من شانها الترجيح والتخصيص من دون حاجة الى امر آخر ، واخرى يقول: ان المرجح اختيار العبد ، و هو ضرورى لانه مستقل فيه .

والفلسفي ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن ويقول: ان المرجح لابد منه ، وهو اختيار العبد، وليس بضرورى لحدوثه، ولكنه لابد ان ينتهي الى اختيار ضرورى، وهو الاختيار الازلي للواجب تعالى .

والعارف ذاهب الى ان عدم الفعل ممكن و يقول: ان المرجح غير اختيار العبد لان الفعل فعل الله والاختيار اختياره في المظهر الانساني .

اقول : ان الفعل وجودا وعدما في كل آن باختيار العبد اختيارا ذاتيا لاينفك عنه في آن، فبه يقبل الى الفعل فيختاره فعلا اى يتصف بالاختيار الفعلي ، و يدبر عنه فيتصف باختيار الترك من دون استقلال له في شيء من وجوده وشؤونه، بل اذا امدّه الله بعطائه وحوله وقوته .

قول الشارح : كما في حق الواجب تعالى الخ ـ هذا ما اشار اليه المصنف بقوله : كالواجب ، وهو نقض اورده على الاشعرى بان الواجب تعالى يجب عنه الفعل مع الداعي ، فلو كان وجوب الفعل مع الداعي يخرج الفاعل عن كونه قادرا مختارا لزم ذلك فيه تعالى ، واجاب الخصم عن ذلك بامور باطلة ذكرها القوشجي ، لاجدوى في ذكرها .

قول الشارح : وبه اجابوا عن الشبهة الخ ـ اى بجواز الترجيح بلامرجح ، والشبهة هي امتناع حدوث العالم زمانا كما اشار المصنف الى جوابها بقوله : والحدوث اختص بوقته الخ ، وشرحها الشارح مع جوابها في المسالة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني .

قول الشارح : ان العبد لو كان موجد الافعال الخ ـ هذا الكلام مختلس عما نقل من ان الجعد بن درهم جعل في قارورة ماء وترابا فاستحال دودا وهوام ، فقال لاصحابه : انا خلقت ذلك لاني كنت سبب كونه ، فبلغ ذلك جعفر بن محمد عليهما السلام ، فقال : ليقل: كم هي ، وكم الذكران منه والاناث ان كان خلقه ، وكم وزن كل واحد منهن ، وليامر الذى سعى الى هذا الوجه ان يرجع الى غيره ، فانقطع و هرب ، نقله في البحار من كتاب الغرر للسيد المرتضى رضى الله عنه، والجعد بن درهم كان استاد جهم بن صفوان وكان زنديقا ملحدا مبتدعا ، والعجب من هذا الاستاد البالغ نهاية التفويض وهذا التلميذ البالغ نهاية الجبر ، لعنهما الله ، و عما جرى بين الصادق عليه السلام وابن ابي العوجاء على ما روى الصدوق رحمه الله في التوحيد باب حدوث العالم عن مروان بن مسلم قال : دخل ابن ابي العوجاء على ابي عبدالله عليه السلام فقال : اليس تزعم ان الله خالق كل شيء ، فقال ابو عبدالله عليه السلام : بلى ، فقال: انا اخلق ، فقال له : كيف تخلق ، فقال : احدث في الموضع ثم البث عنه فيصير دواب ، فاكون انا الذى خلقتها ، فقال ابو عبدالله عليه السلام : اليس خالق الشيء يعرف كم خلقه ، قال له : بلى ، قال : فتعرف الذكر منها من الانثى ، و تعرف كم عمرها، فسكت .

اقول : كلامه عليه السلام لايدل على ان كل فاعل يجب ان يعلم تفاصيل فعله، بل يدل على ان من ادعى انه يخلق كما يخلق الله تعالى يجب ان يعلم خلقه كما يعلم و يتصرف فيه كما يتصرف ، مع انهما لم يكونا فاعلين لتلك الدود والدواب اصلا.

قول المصنف : ومع الاجتماع الخ ـ المراد بالاجتماع اجتماع ارادتين المستتبع لاجتماع تعلقي قدرتين ، لااجتماع قدرتين على شيء من دون ارادته ، و كذا قول الشارح : اجتماع قادرين اى قادرين مريدين ، فلذلك قال المصنف: يقع مراده وقال الشارح في بيان بطلان التالي : فلانه لو اراد الله الخ لان اجتماع قدرتين بدون التعلق والارادة غير متصور .

قول الشارح : وهذا هو المرجح ـ قال الفخر الرازي في الاربعين : الحجة الرابعة لو كانت قدرة العبد صالحة للايجاد فاذا اراد الله تسكين جسم و اراد العبد تحريكه فاما ان يقع المرادان اولايقع واحد منهما وهما محالان ، او يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد وهو ايضاً محال لان الله تعالى و ان كان قادرا على ما لانهاية له والعبد ليس كذلك الا ان ذلك لايوجب التفاوت بين قدرته تعالى و قدرة العبد في هذه الصورة لان الحركة الواحدة والسكون الواحد ماهية غير قابلة للقسمة والتفاوت بوجه من الوجوه و اذا كان المقدور غير قابل للتفاوت لم يكن القدرة على مثل هذا المقدور قابلة للتفاوت فيمتنع ان يكون قدرة الله تعالى على ايجاد هذه الحركة اقوى من قدرة العبد على ايجاد السكون .

اقول : تعالى الله عما قال و ويل للذين هذا امامهم وليضحك الثكلى من استدلاله بعدم التفاوت بين الحركة والسكون وعدم قبولهما القسمة على عدم التفاوت بين قدرتي القادرين المريدين لهما مع ان عدم قبول القسمة والتفاوت في الحركة غير معقول.

قول الشارح : ان الفاعل يجب ان يخالف الخ ـ قدمر تفصيل هذا المطلب في المسألة السابعة والتاسعة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، لكن الاشاعرة غلطوا في الصغرى .

قول الشارح : والا لزم التسلسل ـ اى في الحدوثات على فرض تحقق الحدوث في الخارج لان لكل حدوث حدث في الخارج حدوثا و له حدوث و هكذا الى غير النهاية .

قول الشارح : وانما يؤثر في الماهية ـ اى يجعلها جعلا بسيطا على القول باصالتها اوفي الوجود على القول باصالته .

قول الشارح : على مامر ـ في المسألة السابعة و التاسعة من الفصل الثالث من المقصد الاول .

قول المصنف : والسمع متأول الخ ـ اقول : كل ما تمسك به المعتزلة من السمع لمدعاهم فانما هو يفيد نفي الجبر لا اثبات التفويض ، و كل ما تمسك به الاشاعرة منه لمدعاهم فانما يفيد نفي التفويض لا اثبات الجبر .

المسألة السابعة

(في المتولد)

هذه المسألة فرع المسألة السابقة فان من انكر استناد الافعال المباشرة الى العباد كالاشعري ينكر استناد الافعال المتولدة ايضا بطريق اولى ، و اما القائلون باستناد الافعال المباشرة اليهم فبعضهم كمعمر والنظام و ثمامة تحاشوا عن استناد المتولدات اليهم .

قول الشارح : الافعال تنقسم الخ ـ اعلم ان الحكماء قسموا الافعال بتقسيمات الى اقسام مذكورة في كتبهم ، و اما المتكلمون فقسموا الفعل الى ما ليس في محل و سموه المخترع ، و هو الجسم و الى ما حدث في الجسم ، والثاني الى المباشر والمتولد ، و المباشر هو الفعل الحادث في الجسم اولا بلا واسطة فعل آخر ، و المتولد ما يحدث بسبب فعل آخر سواء كان في محل الفعل الاول او في جسم آخر كالميل المسمى عند المتكلمين بالاعتماد الذي يحدث في الحجر الهابط و يحدث بسببه الحركة في الحجر

و كالقوة الحادثة فى العضلة المتولدة منها حركة العضو وكالحركة الحادثة فى المفتاح بسبب حركة اليد وكتحريك الشجرة المتولد منها قطع الثمرة من الغصن وكضرب السيف على العنق الموجب لفصل الرأس عن البدن، ثم ان المتولد قد يكون بواسطة واحدة وقد يكون باكثر، وامثلة ذلك كثيرة .

قول الشارح : بالقدرة فى محلها ـ الفعل الحادث بالقدرة يختص بالمختار والفعل المباشر وكذا المتولد لا يختص به، كما يظهر من مثال الشارح، فالتخصيص للاشارة الى ان النزاع هنا فى المباشر والمتولد من الفاعل المختار .

قول الشارح : فالاول مختص بنا الخ ـ اى المباشر لانه تعالى لا يفعل فعلا يحدث فى ذاته ، والثالث اى ايجاد الاجسام يختص به تعالى، والثانى اى المتولد مشترك كما يحدث الحركة من الجسم الذى خلقه، ولا يخفى ان ذلك كله على مبنى المتكلمين من ان ماخلقه الله تعالى ليس الا الاجسام و ما فيه من الاعراض ، و فيه نظر بل منع .

قول الشارح : و قال معمر ـ قال الشهرستانى : الفرقة السادسة من المعتزلة المعمرية اصحاب معمر بن عباد السلمى ، و هو من اعظم القدرية فرية فى تدقيق القول بنفى الصفات و نفى القدر خيره و شره من الله تعالى و التكفير والتضليل على ذلك ، و انفرد عن اصحابه بمسائل : منها انه قال : ان الله تعالى لم يخلق شيئا غير الاجسام ، فاما الاعراض فانها من اختراعات الاجسام اما طبعا كالنار التى تحدث الاحراق ، واما اختيارا كالحيوان يحدث الحركة والسكون الخ ، توفى معمر سنة ٢٢٠ ، وفى ضبط الاسم قال ابن الاثير فى اللباب: انه بفتح الميمين بينهما عين ساكنة وفى آخره راء .

قول الشارح : لا فعل للعبد الا الارادة الخ ـ تفصيل مذهبه هذا انه قال على ما فى الملل والنحل : ليس للانسان فعل سوى الارادة مباشرا ولا متولدا ، و افعاله التكليفية من القيام والقعود والحركة والسكون فى الخير والشر كلها مستندة الى ارادته لا على طريق المباشرة و لا على طريق التوليد ، و هذا عجيب ، غير انه بنى ذلك على مذهبه فى حقيقة الانسان، و هو عنده ما هو عند الفلاسفة من انه جوهر قائم بنفسه ، لا متحيز ولا متمكن ، تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، فميز بين افعال النفس التى

هي الانسان عنده و بين القالب الذى هو جسده ، فقال: فعل النفس هو الارادة فحسب، و ما سوى ذلك من الحركات و السكنات والاعتمادات فهى من فعل الجسد ، فنفى ان يكون هذه الافعال للنفس بالمباشرة اوالتوليد ، بل للجسد باحدهما .

قول الشارح : الاالفكر - الظاهر ان هؤلاء احتذوا حذاء معمر ، لكنهم جعلوا الفكر مكان الارادة .

قول الشارح : شيء منساب في الجملة - اى جار فى البدن جرياًما ، قال الشهرستانى : والنظام وافق الفلاسفة فى قولهم ان الانسان فى الحقيقة هو النفس والروح، والبدن آلتها وقالبها ، غير انه تقاصر عن ادراك مذهبهم فمال الى قول الطبيعيين منهم: ان الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب باجزائه مداخلة المائية فى الورد والدهنية فى السمسم والسمنية فى اللبن ، وقال : ان الروح هى التى لها قوة و استطاعة وحياة ومشية ، وهى مستطيعة بنفسها ، والاستطاعة قبل الفعل.

قول الشارح : حركات القلب - اى افعالـه لا بمعنى النقلة كحركات الاجسام .

قول الشارح : منفصلا عن الجملة كالكتابة الخ - اى منفصلا عن جملة الروح والبدن ، وهو الافعال التوليدية للانسان ، فانه قال : ان ماحدث خارجا عن جملة الانسان الذى هو محل قدرته على افعاله خارج عن قدرته فليس فعله فهو فعل الله تعالى كما قال ثمامة ، لكنه لا يسند ذلك الى الله تعالى ايضا ، بل يقول : لافاعل له اصلا .

قول الشارح : وقال ثمامة - قال ابن النديم فى تكملة الفهرست : ابو بشر ثمامة بن اشرس النميرى من بنى نمير ، نبيه من جلة المتكلمين المعتزلة، كاتب بليغ، وبلغ من المأمون منزلة جليلة ، واراده على الوزارة فامتنع ، الى ان قال : و بلغ المأمون انه لايقوم لطاهر بن الحسين ، ويقوم لابى الهذيل ويأخذ ركابه حتى ينزل ، فساله عن ذلك فقال : ابو الهذيل استادى منذ ثلاثين سنة ، وقال ابن الاثير فى اللباب: ابومعن ثمامة بن اشرس النميرى ينسب اليه طائفة من المعتزلة الذين يقال لهم الثمامية

وهو من المعتزلة البصريين ، ورد بغداد واتصل بالرشيد وغيره من الخلفاء ، وله اخبار يحكيها عنه الجاحظ ، ومن مذهبه ان اكثر اليهود و الزنادقة الدهرية يصيرون في القيامة ترابا ولايدخلون جنة ولانارا ، وكذلك قوله في اطفال المؤمنين ، انتهى ؛ توفي ثمامة سنة ٢١٣ .

قول الشارح : التجأوا في هذا المقام الخ ـ اقول : و يمكن ان يستدل عليه بقياس المساواة ، فان المتولد مستند الى المباشر وهو الى الفاعل والمستند الى المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء .

قول الشارح : لاعليه ـ اى لاعلى انا فاعلون للمتولد لانه ضروري والضروريات لايجوز الاستدلال عليها لانه تحصيل للحاصل .

قول الشارح : نعم يجوز الاستدلال الخ ـ فيه نظر لان الاستدلال هو تحصيل المطلوب المجهول بالمقدمات المعلومة ، وبعبارة اخرى هو ايجاب العلم بشيء العلم بشيء آخر مع كون العلم ملحوظا آليا ومعنى حرفيا لا بالاستقلال ، والدلالة هي اقتضاء العلم بشيء العلم بشيء آخر ، والمعلوم بالضرورة كما هو منكشف عند النفس من دون مقدمات استدلالية منكشف عندها بوصف انه ضروري غير محتاج اليها ، نعم يجوز اللفت والتنبيه عليه لامكان الغفلة عن الوصف كامكانها عن الموصوف كما يمكن عدم العلم بمعنى الضرورة تصورا .

قول الشارح : مشروط بالعلم ـ لفظة بالعلم في العبارة من زيادة النساخ لان الدور على زعمه بين حسن المدح والذم و بين استناد المتولد الينا على ما فعل الجماعة ، ويشهد بالزيادة قوله : فلوجعلنا الاستناد الينا ، ثم مع ذلك ان الدور ليس يلزم لان استناد المتولد الينا يعلم بحسن المدح والذم عليه واما هو فمعلوم بالفطرة والبداهة والعقل والشرع والعرف ، نعم توجيه المدح والذم على فعل معين الى فاعله يتوقف على العلم بانه مستند اليه ، ثم ان المصنف لم يخالف طرز استدلال تلك الجماعة لان اقتضاء العلم هو الدلالة كما قلنا آنفا فكانه قال : وحسن المدح والذم على المتولد يدل على اضافته الينا ، والعجب انه قال في نهج الحق : وحسن المدح و الذم فرع

على العلم بالصدور عنا، والامر على العكس كماهو صريح المصنف هنا الا ان اراد الفرعية بحسب الثبوت لا الاثبات.

قول المصنف : لاحق ـ اى لاحق بالفعل المتولد ، فلاينافى امكانه المصحح لتعلق القدرة به ، و هذا نظير كلامه فى المسألة السابقة : والوجوب للداعى الخ ، و اشار الشارح رحمه الله الى هذا التنظير بقوله : كما ان الفعل يجب الخ .

قول الشارح : هذا جواب عن اشكال الخ ـ بل اتاه الاشاعرة بصورة الاستدلال على مدعاهم فى كتبهم .

قول الشارح : بالقدرة المصححة ـ اعلم ان الامكان الذاتى فى الفعل مصحح لتعلق قدرة مابه ، وقدرة الفاعل مصححة للامكان النسبى فى الفعل ، والفرق بينهما قد ذكر فى المسألة الخامسة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول .

قول الشارح : و عند فرض وقوعه الخ ـ عطف على قوله: عند وجود القدرة والداعى ، و قوله : وجوبا لاحقا مفعول مطلق لقوله : يجب ، و قوله : لايؤثر صفة لقوله : وجوبا لاحقا .

قول الشارح : وان كان المحرق هو الله تعالى ـ على مذهب الاشاعرة .

قول الشارح : و وجوب الدية حكم شرعى الخ ـ جواب عن سؤال ، وهو ان المحرق لوكان غير الملقى فلم وجب الدية على الملقى .

المسألة الثامنة

(فى القضاء و القدر)

قول المصنف : والقضاء والقدر الخ ـ هذا دفع لما تمسك به الاشاعرة لاثبات الجبر فى الافعال ، و هو ان الاجماع والكتاب والسنة قد قامت على ان الحوادث كلها حتى افعال العباد بقضاء الله تعالى و قدره ، و ما وقع بهما ليس تحت اختيارنا

لخروجهما عنه ، و الجواب ان للقضاء و القدر معانی يحمل ما ورد فی الآيات و الاخبار على ما يوافقه الادلة القطعية على بطلان الجبر ، لا على معنى الخلق ليلزم منه الجبر .

اعلم ان الصدوق رحمه الله نقل عن بعض اهل العلم فی كتاب التوحيد معانی عشرة للقضاء الوارد فی كتاب الله تعالى ، منها هذه الثلاثة ، و ذكر فی كتب اللغة للقدر مصدرا و اسما للمصدر و غيرهما اكثر من عشرين معنى ، و للقضاء كذلك قريبا من عشرين معنى ، والحكماء فسروا القضاء بوجود الاشياء فی العالم العقلی مجملة ، والقدر بوجودها مفصلة فی الاعيان ، راجع الفصل الحادی والعشرين من النمط السابع من الاشارات و غيره ، و قد ورد فی الاحاديث المروية عن معادن العلم والحكمة و اهل بيت الوحی صلوات الله عليهم تفسير القدر والقضاء على خلاف ذلك ، يراجع الطالب الكافی والتوحيد والبحار و غيرها .

قول الشارح : و هو خلاف قولكم ـ لانكم قلتم فی مقام الاعتذار : لايجب الرضا بالقبيح بل يحرم من حيث هو كسب ، بل يجب به من حيث هو فعله تعالى .

قول الشارح : الاصبغ بن نباتة ـ قال الشيخ الطوسی رحمه الله فی الفهرست: الاصبغ بن نباتة رحمه الله كان من خاصة امير المؤمنين عليه السلام و عُمِّرَ بعده وروى عهد مالك الاشتر الذی عهده اليه امير المؤمنين عليه السلام لما ولاه مصر ، و روى وصية امير المؤمنين عليه السلام الى ابنه محمد بن الحنفية الخ ، وهو يدعى بالمجاشعی التميمی الحنظلی الكوفی ، و كان من شرطة الخميس لامير المؤمنين عليه السلام ، و هو الذی حمل سلمان على سرير الى المقابر لما اراد ان يكلم الموتى و اعان امير المؤمنين عليه السلام على غسله .

قوله : وهم قدرية هذه الامة ـ قد ورد فی الاحاديث عن النبی صلى الله عليه وآله والائمة الطاهرين عليهم السلام ذم القدرية ، و اطلق هذا الاسم فی الاحاديث على المجبرة كما فی هذا الحديث ، و على المفوضة كما فی حديث رواه الصدوق رحمه الله فی باب القضاء والقدر من التوحيد عن علی بن سالم عن ابی عبدالله عليه السلام قال : سألته

عن الرُقي اتدفع شيئامن القدر ، فقال : هي من القدر، و قال عليه السلام: ان القدرية مجوس هذه الامة، وهم الذين ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه ، وفيهم نزلت هذه الآية : يوم يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر انا كل شيء خلقناه بقدر .

و الظاهر ان اطلاق القدرية على المجبرة باعتبار استناد الافعال عندهم الى تقدير الله تعالى فقط ، و على المفوضة باعتبار استنادها عندهم الى تقدير انفسهم فقط .

قوله : وهو الامر من الله تعالى والحكم الخ ـ هذا و الاستشهاد بالآية فی كلامه عليه السلام دليل صريح على ان مراده عليه السلام معنى الالزام و هو احد المعانی المذكورة فی المتن، فما اقبح قول القوشجی و عناده و تعاميه بعد ذكر هذا الحديث: ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعانی المذكورة فی المتن فايراده للتأييد محل تأمل .

قوله : و هو يقول ـ هذا الحديث مشهور بين الفريقين مذكور فی الكتب، وقد ذكره الصدوق رحمه الله فی التوحيد باسانيد اربعة ، فيه ابيات اخرى بعد البيتين هی هذه :

فليس معذرة فی فعل فاحشة ... قد كنت راكبها فسقا و عصيانا
لالا ولا قائلا ناهيه اوقعه ... فيها عبدت اذاً يا قوم شيطانا
فلا احب ولاشاء الفسوق ولا ... قتل الولی له ظلما و عدوانا
انی يحب و قد صحت عزيمته ... ذوالعرش اعلن ذاك الله اعلانا

قول الشارح : ابو الحسن البصری ـ هو ابو الحسين البصری المذكور آراؤه كثيراً فی هذا الكتاب ، و ابو الحسن كما فی كثير من النسخ من خطاء النساخ .

قول الشارح : محمود الخارزمی ـ هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخارزمی المعروف بالزمخشری صاحب تفسير الكشاف ، ولد يوم الاربعاء السابع والعشرين من شهر رجب سنة سبع و ستين و اربعمائة بزمخشر من قرى خوارزم وتوفی ليلة عرفة سنة ثمان و ثلاثين و خمسمائة بجرجانية خوارزم بعد رجوعه من مكة ،

كان على مذهب الاعتزال في الاصول و لعلى ما حكي عن ترجمته المطبوعة في الجزء الاخير من الكشاف :

اذا سالوا عن مذهبی لم ابح به	و اكتمه كتمانه لی اسلم
فان حنفياً قلت قالوا بانه	يبيع الطلاوهو الشراب المحرم
و ان مالكيا قلت قالوا بانني	ابيح لهم اكل الكلاب و هم هم
و ان شافعيا قلت قالوا بانني	ابيح نكاح البنت والبنت تحرم
و ان حنبليا قلت قالوا بانني	ثقيل حلولی بغيض مجسم

المسألة التاسعة

(في الهدى و الضلالة)

قول المصنف : والهدى مقابل له - تقابل العدم والملكة بالاضافة الى الله تعالى و من تصدى لهداية الخلق من قبله لان اضلاله تعالى هو عدم هدايته لمن لم يكن له اهليتها وقابليتها لا انه فعل يوجب الضلالة فيه لانه قبيح ، و تقابل التضاد بين هداية ارباب الهداية واضلال المضلين من الجن والانس حيث ان هدايتهم ان لم تقع في محل لعدم القابلية وقع فيه اضلال المضلين اى فعل يوجب الضلالة

ثم اعلم ان الهداية هى جعل ما يتمكن به الموجود ان يسلك سبيل كماله و يصل غايته ، والاضلال بعدم هذا الجعل او بمانع عن هذا السلوك ، و للهداية من الله تعالى ست مراحل :

الاولى هداية التكوين و هى عامة لكل موجود فانه تعالى جعل كل موجود من العلويات والسفليات بحيث يهتدى باختيار اوتسخير اوغير ذلك مادام موجودا الى مايصلح له من الامور كاهتداء الحيوان للسفاد والهرب من الموت والفرار من العدو والجمع لما يصلحه من الغذاء مما في لجج البحار و ما في لحاء الاشجار و المفاوز

والقفار وفهم بعضها عن بعض منطقها وما تفهم به اولادها عنها ونقلها الغذاء اليها ، وكاهتداء الشمس والقمر والنجوم فی مسيرها صيفا وشتاءً ، اوجاً وحضيضاً وغيرها ، وكاهتداء الملائكة الى ما امروا به من التدبير والنزع والقاء الذكر والتنزل بالامر و غيرها ، ولا يشذ عن هذه الهداية موجود فانه تعالى خلق ما خلق ودبر امره ، والضلالة فی هذه المرحلة بالاعدام او بالتصادم وهو فی السفليات لانه تعالى لا يسلك بموجود على خلاف ما خلق له ويصلح به ، والى هذه الهداية الاشارة بقوله تعالى : قال ربنا الذی اعطى كل شیء خلقه ثم هدى ، وبقوله تعالى : الذی خلق فسوى والذی قدر فهدى ، وفی الروايات لها شواهد وبيانات .

المرحلة الثانية هداية العقل فانه تعالى كرّم بالعقل الهادی المنير بعض خلقه من العالين والسافلين ، ومعلوم ان لواجد العقل كمالا ليس لفاقده ، ويهتدی به الى امور لا يهتدی هو اليها ، والضلالة فی هذه المرحلة بعدم اعطاء العقل كالنبات والحيوان او بزواله بآفة كالمجنون الآدمی ، و لكنه ليس بقبيح اذ ليس فيه منع استحقاق مع ان المجنون لا يكلف بشیء ويعود عاقلا يوم المعاد ، او بعدم الجری على مقتضاه و مستدعاه اختيارا و هذا من العبد ، و اليه الاشارة بقوله تعالى : اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون ، وبقوله تعالى : ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم اضل سبيلا .

المرحلة الثالثة هداية الدعوة بالرسل والكتب والاوصياء والعلماء ، و هی عامة لكل عاقل له داع على خلاف داعی العقل من الجن والانس و غيرهما ان كان ، سواء قبل الدعوة ام لم يقبل ، والضلالة فی هذه المرحلة من العبد فحسب لعدم جريه على ما اوجب عليه العقل من الفحص عن احوال الداعی و النظر فی دعوته و ما يقرن بها من البينات والمعجزات وترك العناد و اللجاج فی قباله ، و اليها اشير بقوله تعالى : فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون اهوائهم ومن اضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله ان الله لا يهدی القوم الظالمين .

المرحلة الرابعة هداية التشريع وهى جعل الاحكام والاداب والسنن ليتمكن الذين قبلوا الدعوة ان يسلكوا سبيل ما دعاهم اليه النبى ، والضلالة فى هذه المرحلة كالسابقة من العبد لانه تعالى لم يترك امة ارسل اليهم رسولا بلا كتاب و ميزان وتكليف، و ان شئت فقل من الله باعتبار انه تعالى لايهدى العبد فى هذه المرحلة بالجبر والالجاء اذا لم يقبل هو باختياره دعوة الداعين اليه ، وعدم هدايته تعالى للعبد فى هذه المرحلة مع تقصيره فى المرحلة السابقة ليس بقبيح و هو ظاهر ، بل الهداية بالالجاء نقض لغرضه تعالى ، و اليها اشير بقوله تعالى : الم ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين ، وبقوله تعالى : و اذ آتينا موسى الكتاب و الفرقان لعلكم تهتدون .

المرحلة الخامسة هداية اللطف، وهى خاصة بمن اعتنى والتزم باحكام التشريع وسننه و راعى طريقة التقوى حق رعايته ، فان الله تعالى يحمى عبده الصالح المجتنب عما يسخطه ويكرهه عن مضار الدنيا و يجنبه عن مضلات الفتن و يلطف به الطافا ظاهرة او خفية حتى يخرج من الدنيا سالما دينه راضيا عنه ربه ، و هذا اخص من اللطف المبحوث عنه فى المسألة الثانية عشرة، والاضلال فى هذه المرحلة من الله تعالى ، لكنه ليس بقبيح فانه تعالى لايحسن ان يلطف هذا اللطف بمن يخالفه باختياره و يعانده بترك الاتباع لرسله و انبيائه اذ ليس له اهلية ذلك ، و ان شئت فقل من العبد باعتبار انه حرم نفسه عن هذه الهداية بترك الاهتداء فى المرحلة السابقة ، و اليها الاشارة بقوله تعالى : اهدنا الصراط المستقيم ، و بقوله تعالى : اولئك على هدى من ربهم و اولئك هم المفلحون .

المرحلة السادسة هداية الفلاح والانابة فى الآخرة ، و مقابلها الاضلال بمعنى الهلاك والتعذيب ، والى ذلك اشير فى قوله تعالى : الذين كفروا و صدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم ، و فى قوله تعالى : ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم تجرى من تحتهم الانهار فى جنات النعيم، وهذه من الله تعالى باعتبار ومن العبد باعتبار كالمرحلة الخامسة .

ثم ان الهداية فی كل مرحلة متوقفة على التی قبلها ، فان امتنع العبد فی مرحلة عن القبول كان القبول فيها باختياره لم يتحقق الهداية من الله تعالى فی المراحل المتأخرة مع ان الهداية فی كل المراحل منه تعالی ، فاذا لم يهده الله فقد ضل لان من يهدی الله فهو المهتدی و من لم يهده و يضلله فليس له ولی مرشد من دون الله تعالی ، فكل ما فی القرآن من اسناد الاضلال اليه تعالی و عدم هدايته للظالمين والكافرين و الفاسقين فيحمل على واحدة من المراحل الثلاث الاخيرة لسوء اختيار العبد فی المرحلة الثانية او الثالثة او الرابعة .

ثم ان المعانی الثلاثة للهداية المقابلة لمعانی الاضلال الثلاثة فی كلام المصنف تنطبق على المراحل الثلاث الاخيرة ، والاخير من معانی الاضلال فی كلامه ينطبق على المرحلة الاخيرة ، والفرق بين الاشارة الى الخلاف و فعل الضلالة ان الاول يكون الضلالة بفعل الضال نفسه و ان كان جعل المقدمات او بعضها من الغير والثانی يكون الضلالة من فعل الغير فيه، و الاشاعرة ذهبوا بناء على اصلهم الى ان الضلالة فی العبد تكون من قبيل الثانی ای يخلق الله تعالى الضلالة فی العبد ، و قد بينا ان الاضلال من الله تعالى هی عدم الهداية فی ای من المراحل لعدم القابلية لا انها فعل الضلالة الا فی المرحلة الاخيرة فانها الاهلاك والعقاب و كان ذلك حقا على العبد لسوء اختياره فی بعض المراحل السابقة ، لكنها فی هذه المرحلة ايضا عبارة عن عدم الهداية بالنظر الفلسفی .

قول الشارح : فالله تعالى نصب الخ ـ هذا اشارة الى المرحلة الثالثة و الرابعة .

قول الشارح : وفعل الهداية الضرورية الخ ـ هذا اشارة الى المرحلة الثانية.

قول الشارح : ولم يفعل الايمان فيهم ـ خلافا للاشاعرة حيث قالوا : ان الله تعالى يخلق الايمان والهداية فی العبد كما يخلق الكفر والضلال فيه .

قول الشارح : فمعانی الهداية صادقة الخ ـ ای فمعانی الهداية الثلاثة المذكورة فی المتن صادقة فی حقه تعالی، لكن الثانی منها انه ليس بمعنى ان الله تعالى

يخلق الهداية في العبد، بل يجعل مقدمات الاهتداء من العقل والانبياء والكتب والاوصياء و غيرذلك حتى يهتدي العبد بجريه طبقا لتلك المقدمات .

قول الشارح : و اذا قيل انه تعالى الخ ـ قد علمت ان فعل الهداية من الله تعالى في جميع المراحل الست ، لكن القبول في بعضها يتوقف على اختيار العبد كما بينه الصادق عليه السلام في حديث رواه الصدوق في التوحيد باب التعريف والبيان عن بريد بن معاوية العجلي عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ليس لله على خلقه ان يعرفوا قبل ان يعرفهم ، و للخلق على الله ان يعرفهم ، و لله على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوه ، و قال تعالى : و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى .

قول الشارح : وقول موسى عليه السلام الخ ـ ذكر الصدوق في التوحيد في باب القضاء والقدر والفتنة ان الفتنة على عشرة اوجه ، وجه منها الضلال ، واتى بشواهد من الآيات للتسعة الباقية ، و ذكر اللغويون قريبا من ثلاثين معنى للفتنة عدة منها متقاربة ، والشارح اتى بهذا الكلام جوابا لتمسك الاشاعرة بهذه الآية لمدعاهم .

المسألة العاشرة

(في انه تعالى لايعذب الاطفال)

بل مطلق غير المكلف كما هو عنوان كلام المصنف ، بل كل من لم يتم عليه الحجة عقلا اونقلا من دون تقصير من نفسه فيه سواء كان مكلفاً اوغير مكلف لقبح ذلك عقلا و لروايات في هذا الباب ، منها ما رواه الصدوق في التوحيد باب التعريف والبيان عن ابن الطيار عن ابي عبدالله عليه السلام قال : ان الله عزوجل احتج على الناس بما آتاهم و عرفهم ، و منها ما رواه هناك عن عبدالاعلى بن اعين قال : سألت اباعبدالله عليه السلام عمن لم يعرف شيئا ، هل عليه شيء ، قال: لا، و منها ما رواه هناك عن

ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبدالله عليه السلام قال: ماحجب الله علمه عن العباد فهوموضوع عنهم .

قول الشارح : ذهب بعض الحشوية ـ هم جماعة يستندون في كل شيء من الاصول والفروع الى رواية رويت من دون رعاية شرائط الحجية ، قال القاضي السعيد التستري رحمه الله في حاشية احقاق الحق في مبحث انه تعالى ليس بجسم : اختلف في الحشوية فقيل باسكان الشين لان منهم المجسمة والمجسمة محشو ، والمشهور انه بفتحها نسبة الى الحشاء لانهم كانوا يجلسون امام الحسن البصري في حلقته فوجد في كلامهم روياً ، فقال : رووا هؤلاء الاحشاء الحلقة اى جانبها ، والجانب سمي حشاء و منه الاحشاء لجوانب البطن ، كذا في شرح منهاج الاصول للاسنوي المصري ، انتهى.

قول الشارح : يعذب اطفال المشركين ـ هنا قصة بين الاشعري و استاده مذكورة في حاشية مقدمة الشوارق ، هي ان الشيخ ابا الحسن الاشعري قال لاستاده ابي علي الجبائي : ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا ، فقال : ان الاول يثاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار والثالث لايثاب ولايعاقب، قال الاشعري : فان قال الثالث : يارب لم امتني صغيرا و ما ابقيتني لاكبر فأومن بك و اطيعك فادخل الجنة ، فمايقول الرب، قال الجبائي : يقول الرب : اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا ، قال الاشعري: فان قال الثاني : يارب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصى فادخل النار، فما ذا يقول الرب فبهت الجبائي ، و ترك الاشعري مذهبه .

اقول: مذهبنا في الاطفال والمجانين وغيرهم ممن لم يتم عليهم الحجة في الدنيا مارواه الصدوق في التوحيد باب الاطفال و عدل الله عزوجل فيهم عن زرارة بن اعين ، قال : رأيت ابا جعفر عليه السلام صلى على ابن لجعفر عليه السلام صغير و كبر عليه ، ثم قال : يا زرارة ان هذا و شبهه لايصلى عليه ، ولولا ان يقول الناس : ان بني هاشم لا يصلون على الصغار ما صليت عليه ، قال زرارة : فقلت : فهل سئل عنهم رسول الله صلى الله عليه و آله ، قال : نعم قد سئل عنهم فقال : الله اعلم بما كانوا عاملين ، ثم

قال: يازرارة اتدری ماقوله: الله اعلم بما كانوا عاملين، قال: فقلت: لاوالله، فقال: لله عزوجل فيهم المشية، انه اذاكان يوم القيامة احتج الله تبارك و تعالى على سبعة: على الطفل و على الذى مات بين النبى والنبى و على الشيخ الكبير الذى يدرك النبى و هو لايعقل والابله والمجنون الذى لايعقل والاصم والابكم، فكل هؤلاء يحتج الله عزوجل عليهم يوم القيامة، فيبعث الله اليهم رسولا و يخرج اليهم نارا فيقول لهم: ان ربكم يامركم ان تثبوا فى هذه النار فمن وثب فيها كانت عليه بردا وسلاما و من عصاه سيق الى النار، و روى فى البحار عن الكافى عن العدة عن سهل عن غيرواحد رفعه انه سئل عن الاطفال، فقال: اذا كان يوم القيامة جمعهم الله واجج نارا و امرهم ان يطرحوا انفسهم فيها، فمن كان فى علم الله عزوجل انه سعيد رمى نفسه فيها و كانت عليه بردا و سلاما، و من كان فى علمه انه شقى امتنع فيأمر الله تعالى بهم الى النار، فيقولون: ياربنا تأمربنا الى النار و لم يجرعلينا القلم؟ فيقول الجبار: قد امرتكم مشافهة فلم تطيعونى فكيف لو ارسلت رسلى بالغيب اليكم، و نظائر الحديث كثيرة باسناد صحيحة فى الكافى والتوحيد و غيرهما.

قال الصدوق رحمه الله فى الخصال: ان قوما من اصحاب الكلام ينكرون ذلك و يقولون: انه لايجوز ان يكون فى دار الجزاء تكليف، و دار الجزاء للمؤمنين انما هو الجنة، و دار الجزاء للكافرين انما هى النار، و انما يكون هذا التكليف من الله عزوجل فى غير الجنة والنار فلا يكون كلفهم فى دار الجزاء، ثم يصيرهم الى الدار التى يستحقونها بطاعتهم او معصيتهم، فلا وجه لانكار ذلك، ولاقوة الا بالله، انتهى.

ثم ان ما ورد فى بعض الاخبار من ان اولاد المشركين و الكفار مع آبائهم فى النار مطلق يقيد بمالم يمتثل امردخول النار فى القيامة كما ان هذا التكليف يخصص بغير اطفال المؤمنين، و اماهم فيلحقون بآبائهم من دون هذا التكليف تكرمة لهم على ماورد فى اخبار صحيحة، منها ماروا فى البحار عن الفقيه فى الصحيح عن الحسن بن محبوب عن على بن رئاب عن الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال: ان الله تبارك وتعالى يدفع الى ابراهيم و سارة اطفال المؤمنين يغذوانهم بشجرة فى الجنة لها اخلاف

كاخلاف البقر فی قصر من الدر، فاذا كان يوم القيامة البسوا واطيبوا و اهدوا الى آبائهم، فهم ملوك فی الجنة مع آبائهم، وهو قول الله تعالى: والذين آمنوا و اتبعتهم ذريتهم بايمان الحقنا بهم ذريتهم .

والحاصل ان اطفال المؤمنين يلحقون بآبائهم ، و غيرهم يكلفون بدخول تلك النار فمن عصى فهو فی النار ومن اطاع فهو فی الجنة ، و قد ورد فی بعض الاخبار ان هؤلاء خدم اهل الجنة ، بخلاف اطفال المؤمنين فانهم ملوك فيها .

قول الشارح : و يلزم الاشاعرة تجويزه ـ لانهم على اصلهم يجوزون كل قبيح على الله تعالى، و ان كانوا فی المسألة على اقوال ثلاثة ، قال المجلسی رحمه الله فی البحار باب الاطفال : قال النووی فی شرح صحيح المسلم : اختلف العلماء فيمن مات من اطفال المشركين ، فمنهم من يقول : هم تبع لآبائهم فی النار ، و منهم من يتوقف فيهم ، والثالث و هو الصحيح الذی ذهب اليه المحققون انهم من اهل الجنة ، و استدلوا باشياء الخ .

قول الشارح : احتجوا بوجوه ـ ای بعض الحشوية .

قول الشارح : قول نوح عليه السلام الخ ـ وصورة الاستدلال ان ولد الكافر فاجر كفار لقول نوح عليه السلام و كل فاجر كافر فی النار للاجماع والآيات، والجواب منع الصغرى لان كلامه محمول على التجوز ای ولايلدوا الامن يصير فاجرا كفارا ان بقی حتى البلوغ ، و علم ذلك من وحيه تعالى اليه : انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن .

قول الشارح : انا نستخدمه ـ ای بالاسترقاق ، وصورة الاستدلال ان العقوبة بلاذنب لو كانت قبيحة لقبح منا استخدام اطفال الكفار بالاسترقاق لان الاستخدام عقوبة لهم والتالی باطل بالاجماع ، والجواب ان الخدمة وان كان الطفل يتألم و يتأذى بها لكنها ليست عقوبة له اذليس كل الم و مشقة عقوبة ، بل ذلك احسان اليه فی الواقع لتسببه به لدخوله فی الاسلام بعد بلوغه .

قول الشارح : نعم استخدامه عقوبة لابيه ـ كما اذا استرقت نفسه ، مع

ان النظر الاصلی ماقلنا .

قول الشارح : و امتحان له ـ ای محنة و ابتلاءله.

قول الشارح : یعوض علیه الخ ـ علی ان یکون وجوب العوض عاما للمسلم وغیره ، و یأتی تفصیله فی المسالة الرابعة عشرة .

قول الشارح : والجواب ان المنکر الخ ـ توضیحه ان تبعیة طفل الکافر فی بعض الاحکام لابیه فی الدنیا لاتستلزم التبعیة فی جمیع الاحکام علی ان القیاس مع الفارق لان التبعیة فی تلك الامور لاتستلزم قبیحا بخلاف التبعیة فی التعذیب فی الآخرة بلاعصیان فان ذلك قبیح کما قلنا .

المسألة الحادیة عشرة

(فی حسن التکلیف و بیان ماهیته و وجه حسنه و جملة من احکامه)

قول الشارح : التکلیف مأخوذ الخ ـ یقال : کلفت الامر علی صیغة الثلاثی و تکلفته ای حملته و ارتکبته علی مشقة ، و التکلیف فی اللغة هو الحمل و البعث علی الفعل الشاق .

قول الشارح : وحده انه ارادة الخ ـ کلمات العلماء فی تحدید التکلیف و فی انه مساوق للحکم التکلیفی ام لا فی کتب الکلام والاصول مختلفة .

قال الشارح العلامة فی التهذیب : البحث السادس المندوب لیس مأموراً به لان الامر للوجوب وهو یضاد الندب، نعم هو تکلیف ، والاباحة لیس تکلیفا لانتفاء الطلب فیه، و لایقع التکلیف الابفعل ، فالمطلوب فی النهی کف النفس عن الفعل ، والفعل حالة وجوده واجب فلایقع التکلیف به خلافا للاشعری .

وقال محشی التهذیب : زعم ابو اسحاق ان المباح داخل تحت التکلیف ، وخالفه الباقون لان التکلیف بالشیء یستدعی کونه مطلوبا ولابد فیه من ترجیح الجانب المطلوب

على الآخرولاترجيح لاحد طرفى المباح على الآخر.

و قال فى اوائل التهذيب فى بيان الحكم الشرعى: الحكم خطاب الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير اوالوضع، والاقتضاء قد يكون للوجود مع المنع من النقيض فيكون وجوبا ولامعه فيكون ندبا، و قد يكون للعدم مع المنع من النقيض فيكون حراما و لامعه فيكون مكروها ، والتخيير الاباحة ، والوضع كالحكم على الوصف بكونه شرطا او سببا او مانعا ، و ربمارجع بنوع من الاعتبار الى الاول .

و قال فيه بعد فصول : الخطاب هو الكلام المقصود به الافهام .

و قال ابوحامدالغزالى فى المستصفى من علم الاصول فى الفن الاول من القطب الاول : ان الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع اذا تعلق بافعال المكلفين .

و قال فيه فى اواخر الفن الثانى : فان قيل فالمباح هل يدخل تحت التكليف و هل هومن التكاليف ، قلنا : ان كان التكليف عبارة عن طلب مافيه كلفة فليس ذلك فى المباح ، و ان اريد به ما عرف من جهة الشرع اطلاقه و الاذن فيه فهو تكليف ، و ان اريد به انه الذى كلف اعتقادكونه من الشرع فقدكلف ذلك لكن لا بنفس الاباحة بل باصل الايمان ، و قد سماه الاستاذ ابواسحاق رحمه الله تكليفا بهذا التأويل الاخير ، و هو بعيد مع انه نزاع فى الاسم .

وقال المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات فى الصفحة السابعة والستين: ان التكليف انما هو الزام ما يثقل على الطباع و يلحق بفعله المشاق .

و قال اللاهيجى فى گوهر مراد : التكليف و يقال له الحكم ايضا خطاب الهى متعلق بافعال العباد من حيث الاتصاف بالحسن والقبح على سبيل الاقتضاء اوالتخيير . والمراد بالاقتضاء هوالطلب والطلب اما متعلق بالفعل واما بالترك والتخيير تسوية بين الفعل والترك .

وقال الشيخ بهاء الدين العاملى فى زبدة الاصول : الحكم الشرعى طلب الشارع من المكلف الفعل اوتركه مع استحقاق الذم بمخالفته وبدونه اوتسويته بينهما لوصف مقتض لذلك .

وقال الطريحي في مجمع البحرين : والتكليف في عرف المتكلمين بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقة ابتداءً بشرط الاعلام .

وقال الشيخ الطوسي رحمه الله في التبيان في سورة البقرة : يقال كلف وجهه كلفا، وبخده كلف اى اثر ، و الكلف بالشيء الايلاع به لانه لزوم يظهر اثره عليه ، وكلف كلفا اذا احب ، و تكلف الامر تكلفا تحمله ، وكلفه تكليفا الزمه ، و اصل الباب الكلف: ظهور الاثر .

وقال في سورة الاعراف : التكليف من الله هو ارادة ما فيه المشقة ، وقال قوم: هو اعلام وجوب ما فيه المشقة او ندبه والارادة شرط ، وقال قوم : التكليف هو تحميل ما يشق في الامر والنهي ومنه الكلفة وهي المشقة ، و تكلف القول اى تحمل ما فيه المشقة حتى اتى على ما ينافره العقل :

وقال في سورة المؤمنون : التكليف تحميل ما فيه المشقة بالامر والنهي والاعلام. وهو ماخوذ من الكلفة في الفعل، والله تعالى مكلف عباده تعريضا لهم للنفع الذي لا يحسن الابتداء بمثله وهو الثواب .

وقال الطبرسي رحمه الله في مجمع البيان في سورة البقرة: التكليف الالزام الشاق، ثم قال ما قاله الطوسي في اصل المادة .

وقال في موضع آخر في تفسير لا يكلف الله الخ : اى لا يامر و لا ينهى احدا الا ما هو له مستطيع

و قال في الاعراف : التكليف من الله سبحانه هو ارادة ما فيه المشقة من الكلفة التي هي المشقة اى لا نلزم نفسا الا قدر طاقتها ومادونها .

وقال الاحسائي في المجلي : التكليف هو الحمل على فعل مشق من واجب الطاعة ابتداء ، و لابد فيه من الاعلام وقدرة المكلف عليه وحصول النفع بسببه .

وقال في شرحه: قيد مشق ليخرج بذلك ما لا مشقة فيه من الافعال لان التكليف لا يتحقق بدونها لانه لغة مشتق من الكلفة و هي المشقة و لهذا لم يتحقق التكليف بالمستلذات الشهوية، ثم قال : ان قلت: ورد التكليف بما ليس بمشق كالاكل من الهدى

ونكاح الحليلة وكالتسبيحة الواحدة ، قلت : يريد بالمشق مايستلزم جنسه المشقة ولا اعتبار بالاشخاص ، والتكليف من حيث جنسه مشق وان كان باعتبار اشخاصه قد يقع فيها ماليس كذلك ، او نقول : ان هذه الافعال اذا لم يلاحظ فيها الطبيعة بل انما فعلت بملاحظة الامر تحققت المشقة بفعلها خصوصا اذا روعي فيها تحقق الاخلاص الواجب في جميع الطاعات فان تحققه فيها في غاية الصعوبة لكونها افعالا ملائمة للطبع ، واما استلذاذ اهل الله المقبلين على اوامره غاية الاقبال بخدمة معبودهم وكون ذلك لاينافي طباعهم فطور وراء طور التكليف .

اقول : اخذ المشقة في حد التكليف لكونها اصلا في اللغة غير صحيح مع انك قد عرفت من كلام الشيخ الطوسي رحمه الله ان الاصل لا ينحصر في ذلك ، بل ياتي بمعنى المحبة وظهور الاثر والايلاع بالشيء ، ومن الممكن ان يكون التكليف ماخوذاً من الكلف بمعنى المحبة ، ويكون تكليف الشارع بالافعال تحبيبه اليها وترغيبه لها كما قال تعالى : وحبب اليكم الايمان ، و هذا المعنى يقوى في المندوب والمكروه اذ ليس فيهما الزام فعلا او تركاً ، وعلى كل فاخذ كون الفعل المكلف به شاقا في معنى التكليف ليس مما ينبغي خصوصا في المطلوب تركه اذ ليس في الترك مشقة . والقول بان المطلوب في الترك كف النفس كما وقع في كلام العلامة رحمه الله في التهذيب ليس بحق لان لازم ذلك عدم موافقة من لاياتي بالمنهي لعدم الرغبة اوالالتفات اليه او عدم العلم به المنهي وكونه عاصيا مخالفا ، وهذا مما على خلافه اجماع المسلمين كافة ، وتقييد التكليف بمافي الوسع المفسر بمادون مدى الطاقة والمجهود واستفراغ القدرة في الآيات يدل على ان التكليف صادق من دون المشقة ، بل مقتضى ذلك ان لاتكليف في الشرع الا بما لامشقة فيه ، وكذا ادلة نفي الحرج والضرر والعسر ، فالحق ان هذا القيد مخل و ان كان بعض ما كلف به الشارع شاقا على اكثر النفوس كالجهاد ، نعم نفس التكليف و الالزام من الغير شاق على من لم يكن له محبة و رجاء صادق في ذلك الغير كما قال تعالى : و استعينوا بالصبر والصلاة و انها لكبيرة الا على الخاشعين ، و قال تعالى : و ان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله لان النفس لكونها مختارة بالذات تحب التخلية و اطلاق العنان

في كل شيء ، و لكن كون المشقة و صفا عارضا على التكليف قابلا للزوال لا يستلزم ان يكون من اجزاء ماهيته كون المكلف به شاقا من حيث هو هو حتى يتحقق التكليف .

ثم ان التكليف ليس له حقيقة شرعية ، بل يستعمل في لسان الشرع والمتشرعة والعرف بمعنى واحد ، و هو البعث على الفعل الاختياري او الزجر عنه بالخطاب او ما يجري مجراه فلا يكون الاباحة تكليفا و ان كان حكما فان الحكم فيما نحن فيه نسبة الفعل الاختياري الى رضا الشارع وعدمه ، وليس ايضا من الامور الواقعية الداخلة تحت احدى المقولات ، بل هو كالحكم امر انتزاعي و مفهوم اعتباري يعتبره العقل على عدة امور ، هي ارادة من يجب طاعته لما يصدر عن غيره بالاختيار او كراهته كذلك والخطاب المنبيء عن تلك الارادة اوالكراهة بالخصوص اوالعموم على جهة الابتداء لان الارادة المسبوقة لاتؤثر مع السابقة ، و اما الاعلام كالقدرة فمن شرائط فعلية التكليف و تنجزه لا انشائه .

قول الشارح : والمشقة لابد من اعتبارها ـ قد قلنا مافيه ، و حاصله ان التكليف شاق على النفوس لا ان تحقق التكليف لابد له من ان يكون المكلف به شاقا في نفسه

قول الشارح : فنقول التكليف حسن ـ ليس في هذه المسألة مخالف من اصحاب الديانات ، و خلاف الاشاعرة في وجوبه لافي حسنه لكن شرعا ، واما البراهمة فانكروا حسنه لانكارهم حسن البعثة ، و يأتي مقالتهم في المسألة الاولى من المقصد الرابع .

قول الشارح : لان الله تعالى فعله الخ ـ هذا استدلال الاشاعرة على حسن التكليف من ان التكليف قد فعله الله تعالى و كل مافعله حسن فالتكليف حسن .

قول الشارح : و وجه حسنه اشتماله الخ ـ هذا استدلال المعتزلة على حسن التكليف ، و حاصله ان التكليف مشتمل على المصلحة و كل ما هو مشتمل على المصلحة حسن فالتكليف حسن ، و اما قولهم : لاتحصل بدونه ليس جزءاً من الدليل ، بل هو دفع اعتراض هو ان تلك المصلحة ان حصلت بدون التكليف لكان التكليف عبثا لغوا

لكنها تحصل بدونه لان من الممكن ان يدخل الله تعالى عباده الجنة ابتداءً ، والجواب ان المصلحة ليست دخول الجنة ، بل التعريض لذلك وجعل العباد في معرض ان يستحقوا ذلك باختيارهم و هذا لايحصل الا بالتكليف والابتلاء .

قول الشارح : لزم العبث ـ اى لزم العبث في التكليف لانه لا يكون حينئذ مقدمة غير لازمة و هو قبيح محال عليه تعالى .

قول الشارح : ولاشك ان التعظيم الخ ـ هذا جواب عن سؤال هو انه ما المانع من ان يعطى الله تعالى عباده الثواب والجنة من دون تقدمة التكليف والتعريض بذلك ، والجواب ان ما يعطى الله تعالى عباده فى الجنة منافع عظيمة خالصة دائمة مع التعظيم والمدح ، و ذلك من دون الاستحقاق الحاصل بالاطاعة و موافقة التكليف قبيح كتعظيم المجانين والصغار والبهائم ، فالمانع لزوم القبح فى اعطاء ذلك من دون الاستحقاق الحاصل به .

نقل المجلسى رحمه الله تعالى فى البحار باب علة خلق العباد و تكليفهم عن الاحتجاج انه روى انه اتصل بامير المؤمنين عليه السلام ان قوما من اصحابه خاضوا فى التعديل والتجوير ، فخرج حتى صعد المنبر فحمد الله و اثنى عليه ، ثم قال : ايها الناس ان الله تبارك وتعالى لما خلق خلقه اراد ان يكونوا على آداب رفيعة واخلاق شريفة ، فعلم انهم لم يكونوا كذلك الا بان يعرفهم مالهم و ماعليهم . والتعريف لايكون الا بالامر والنهى ، و الامر والنهى لايجتمعان الا بالوعد والوعيد . والوعد لا يكون الا بالترغيب والوعيد لايكون الا بالترهيب . والترغيب لايكون الا بما تشتهيه انفسهم و تلذه اعينهم والترهيب لايكون الا بضد ذلك . ثم خلقهم فى داره و اراهم طرفا من اللذات ليستدلوا به على ماوراءهم من اللذات الخالصة التى لايشوبها الم ، آلا وهى الجنة ، و اراهم طرفا من الآلام ليستدلوا به على ماوراءهم من الآلام الخالصة التى لا يشوبها لذة ، آلا و هى النار ، فمن اجل ذلك ترون نعيم الدنيا مخلوطا بمحنها ، و سرورها ممزوجا بكدرها و غمومها .

و فى البحار باب احتجاجات الصادق عليه السلام عن الاحتجاج ، قال الزنديق :

اخبرني عن الله عزوجل كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحدين و كان على ذلك قادرا ، قال عليه السلام : لوخلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب لان الطاعة اذا ما كانت فعلهم و لم تكن جنة ولا نار ، و لكن خلق خلقه فامرهم بطاعته و نها هم عن معصيته و احتج عليهم برسله و قطع عذرهم بكتبه ليكونوا هم الذين يطيعون و يعصون و يستوجبون بطاعتهم له الثواب و بمعصيتهم اياه العقاب .

ان قلت : ان التعظيم والمدح قبيح من دون الاستحقاق ، و اما نفس النعم الاخروية ان اعطاها الله تعالى عباده من دون التعظيم والمدح فلا كما ابتدء تعالى بالنعم قبل استحقاقها فى هذه الدار ، و ايضا ماحال من يدخل الجنة بالشفاعة مع ان الاخبار الكثيرة ناطقة بان كثيرا ممن شملتهم الشفاعة مستحقون للنار ، هل هو معظم ممدوح فى الجنة ام منعم فقط ، و ما حال من يدخل الجنة بعد لبثه فى النار احقابا هل هو كذا ام كذا ، و ايضا نقل العلامة المجلسى رحمه الله فى البحار باب النار من كتاب المعاد عن تفسير القمى ذيل آية يوم نقول لجهنم هل امتلات و تقول هل من مزيد ، قال : هو استفهام لانه وعد الله النار ان يملاها فتمتلى النار ، ثم يقول لها : هل امتلات و تقول هل من مزيد على حد الاستفهام ، اى ليس فىّ مزيد ، قال : فتقول الجنة : يارب وعدت النار ان تملاها ، و وعدتنى ان تملانى ، فلم لاتملانى و قد ملات النار ، قال : فيخلق الله يومئذ خلقا يملا بهم الجنة ، فقال ابوعبدالله عليه السلام : طوبى لهم انهم لم يروا غموم الدنيا و همومها .

قلت : ان الله تعالى اراد ان يكون الانسان على اشرف المقامات واعلى الدرجات بالاستحقاق من قبل اختيارهم و ذلك لا يمكن الا من طريق التكليف و جعلهم فى معرض ذلك كما مر فى الحديثين ، ومن لايصل الى شىء من ذلك او يصل الى بعض الدرجات دون بعض بالاستحقاق او بتفضل من الله او بشفاعة ولى من اولياء الله فهو لقاطع من نفسه او من غيره انقطع عن الوصول الى الغاية ، فامكان ان يكون قوم من الآدميين اوغيرهم فى الآخرة منعمين فقط او مع قسط من الاكرام لايستلزم ان يترك الله تعالى ما اراده للنوع الانساني و ان حصل ذلك لبعض ، و ان كان مذهب المعتزلة الا الجبائى

علی ما نقل ابوالحسن الاشعری فی مقالات الاسلامیین انه لایجوزان یبتدیءالله الخلق فی الجنة و یتفضل علیهم باللذات من دون سبق التکلیف و تحمل المشاق ، لکن هذا المذهب مردود عندنا للحدیث المذکور و لما قلنا و لما مرفی اطفال المؤمنین فی المسألة العاشرة و لان الحور و الغلمان و الملائکة فی الجنة منعمون فیها من دون سبق تکلیف .

قول الشارح : و بعثه ـ بصیغة الماضی عطف علی جعل ، وکذا قوله : علم.

قول المصنف : والمعاوضات والشکر باطل ـ المعاوضات مجرورمعطوف علی الجرح ، والشکر مبتدء وباطل خبره ، و تغییر السیاق لان الاولین منع لکبری القیاس الذی ذکرناه ذیل قول الشارح : و وجه حسنه اشتماله الخ ، و هی قولهم : وکل ما هومشتمل علی المصلحة حسن بان الکلیة ممنوعة لان هذه المصلحة کمصلحة التداوی بعد الجرح عمدا و من جرح عمدا احدا ثم داواه حتی یبرء جرحه فقد فعل قبیحا لان العقلاء یذمونه ولان هذه المصحلة عوض عن مشقة التکلیف الواردة علی العبدوالمشتمل علی المصلحة العوضیة حسن اذاکان برضاء الطرف الآخر ولیس کذلک، والثالث منع لصغراه التی هی قولهم : التکلیف مشتمل علی المصلحة لان من المحتمل ان یکون التکلیف شکرالنعم الدنیویة السابقة علی اتیان ما کلف به والشکر لایشتمل علی مصلحة للمکلف .

قول الشارح : هذه ایرادات علی الخ ـ اعلم ان الخصم اذا اقام دلیلا علی نقیض مطلوب المستدل من دون تعرض لمقدمات مطلوبه سمی ذلک معارضة بالمثل او بالغیر، و اذا تعرض لابطال احدی مقدماته بعینها اوکلها سمی ذلک منعا و نقضا تفصیلیا و مناقضة ، و اذا تعرض لابطال دلیله باثبات خلل فیه من دون تعیین سمی ذلک نقضا اجمالیا ، و علی کل منها یطلق الایراد ، و تفاصیل ذلک مذکورة فی علم البحث والمناظرة .

قول الشارح : لایشترط فیه رضاء المکلف ـ اقول: رضاء المکلف حاصل و شرط المعاوضة موجود لانه لیس مجبورا فی العمل ، بل یأتی اختیارا و یستحق

الاجر على ما اتى به ان كان قصده لله مع ان هذا بحسب ما جعله الله تعالى لعباده من الاستحقاق ، و اما بحسب الواقع فالكل بفضله و رحمته ، و لابد للعبد من الخوف والرجاء .

قول الشارح : الثالث لم لايجوز الخ ـ هذا الايراد نقله الشارح فى المسألة الخامسة من المقصد السادس عن ابى القاسم البلخى المعتزلى مع ذهابه الى ان الثواب في الآخرة تفضل منه تعالى فقط لا اجر على استحقاق .

قول الشارح : احدهما ان الجرح مضرة الخ ـ هذا الجواب لايوافق القول بان المشقة لابد من اعتبارها فى التكليف كمامر فى اوائل المسألة فى كلام الشارح على ان المشقة حاصلة سواء كان التكليف نفسه شاقا ام كان المشقة فى المكلف به ، فالحق ان يقال فى الفرق : ان المكلف يقبل التكليف و يأتى بالمكلف به اختيارا بخلاف المجروح فانه يرد عليه الجرح من الجارح بلا اختيار منه مع ان الاختيار يهون ثقل التكليف والعمل .

قول الشارح : بخلاف التكليف ـ فان ما يحصل للعامل المطيع فى الآخرة من المنافع و اللذات لا يقاس بغيره من المنافع فلا يكون فى الواقع عوضا عن مشقة التكليف .

قول الشارح : ان المراضاة تعتبر الخ ـ قد قلنا ان المراضاة حاصلة ههنا و ان لم يكن فى ذلك معاوضة حقيقة .

قول الشارح : و عن الثالث ان الشكر الخ ـ حاصله دفع احتمال كون التكليف شكرا لانه لو كان شكرا لزم العبث من جهة المشقة المعتبرة فى التكليف التى ليست معتبرة فى الشكر مع ان ازالتها عن التكاليف ممكنة فابقاؤها لغو عبث ، فتأمل .

اقول : التحقيق ان التكليف و هو فعل الله تعالى يمتنع ان يكون شكر النعمة ، ولكن موافقة التكليف من العبد شكر لنعمه تعالى و ان كان العبد قاصرا عن اداء حق

شكره بالغا ما بلغ ، و ذلك مع كونه شكرا مشتمل على مصلحة هي استحقاق العبد بحسب وعده تعالى لثواب الآخرة .

قول المصنف : المستلزمة ـ صفة للامور الثلاثة المذكورة لا للانذارات .

قول الشارح : و تحقيقه ان نقول ان الله الخ ـ هـذا الدليل يشتمل على مقدمات :

الاولى ان بقاء الانسان في الدنيا في الجملة لحصول الكمالات لاشخاصه حسن.

الثانية ان بقاء النوع بحيث يحصل لاشخاصه الكمالات و المدارج النوعية لايمكن الا بالتعاضد والتعاون فيما يحتاجون اليه من الاعمال والصناعات و بالتجمع الحاصل فيه التعاليم والتربيات لان كل انسان وحده و ان امكن تعيشه بالعسر في الآجام وشعاب الجبال بالاكتفاء بعشب الارض و حشيشها و بعض الصيود و مياه الانهار لكنه لايحصل له الكمالات الدنيوية والاخروية ولايصل الى ماخلق لاجله .

الثالثة ان اجتماعهم مع تباين شهواتهم و تغاير امزجتهم و اختلاف قواهم و طلب كل باقتضاء شهوته ما في يدغيره من الامر المطلوب و دفعه باقتضاء غضبه عما عليه من الامر المرغوب مظنة للتنازع والفساد و مورد للفتن والاختلال ، وذلك ينجر الى انحلال الجمع و تفرق الشعب و نقض الغرض من التجمع والتعاون .

الرابعة وجوب وضع قوانين و سنن بحسب اختلاف الطبقات و تفاوت الافراد والاصناف من الرجال والنساء والعلماء والجهال والاغنياء والفقراء والصغار والكبار و غيرذلك حتى يراعى العدل فيهم و يتعادلون بها فيما بينهم ، فان اختلاف الخلق من حيث التكوين يقتضي التفاوت بينهم في التشريع و الا لم يراع العدل ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا و اذا استووا هلكوا ، و انما وضع القوانين والسنن لئلايقع بينهم بسبب الجرى عليها تنازع ، و ان وقع رجعوا اليها و استقاموا عليها .

الخامسة ان وضعها لابد له من واضع .

ثم الواضع اما انفس الافراد او بعضهم لاعلى التعيين او بعضهم معينا بلا مرجح

اومعه ، والاول يستلزم محذورالتنازع والفساد ، والثانى محال لان غيرالمعين مطلقا لايقع منه شيء وغيرالمعين عندالناس لايجوز العقل اتباعه فى قوانينه ، والثالثمحال للزوم الترجيح بلامرجح ولزوم التنازع ايضا، فتعين الرابع ، والمرجح لابد ان يكون مرجحا فى المقام بان يكون ذلك البعض من كمال القوى وقوة الكمالات بحيث يستحق الانقياد اليه والطاعة له فيما يأمر و ينهى و يضع و يرفع .

ثم ان تعيين هذا البعض و ان له هذا الاستحقاق ان كان من الناس عاد محذور التنازع مع عدم اطلاعهم على سرائر الاشخاص ، فلابد ان يكون من الله تعالى . و ذلك انمايكون بمعجزات تدل على ان ذلك البعض بما يأتى به من الاحكام والقوانين من عندالله تعالى .

ان قلت : انا نرى شعوبا و اقواما يُعيّنون شخصا او اشخاصا لا من عندالله تعالى و يلتزمون طاعته و يقرون باستحقاقه لذلك بلاتنازع بينهم ، قلت : اولئك كالانعام بل هم اضل و اولئك هم شر الدواب و اولئك هم الغافلون عن مدارج الكمالات الانسانية لان الانسان الملتفت الى مقامه، الطالب لكماله ، المستكمل مدارج عرفانه ، الذائق حلاوة قرب الحق و انسه، الشائق الى لقائه كيف يمكن ان يرضى باتباع من هو مثله فى الحاجة الى الاهتداء بهادٍ يعرف سلوك طريقة الانسانية والوصول الى المبدء الحق الذى يحكم به الفطرة ولقائه ، قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق قل الله يهدى للحق افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع ام من لايهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ، نعم من لايلتفت الى مقام الانسانية لانغماره فى البهيمية يرضى بذلك طلبا لما له من اللذائذ الحيوانية ولو بالاوهام. وبالرضاء لايقع التنازع مع ان التنازع فيما هم فيه يقع بينهم كثيرا بل فى الاكثر ، ثم يحصل الهدوء والهدنة بالغلبة المخوفة من بعضهم.

والحاصل ان حسن التكليف ليس بالنظر الى منافع هذه الدنيا فقط ، بل الى منافع الانسان و كمالاته من بدء ظهوره الى الابد بلاامد ، و ذلك لايتأتى الا بتعيين التكاليف وبيان الشرائع و اراءة الطريقة ممن له احاطة بشؤون تكوين الانسان وسيره الى بلوغه بغايته و وصوله بآخرته و خصوصيات ذلك .

قول الشارح : ثم من المعلوم تفاوت الخ ـ يشير الى ان واضع السنة لابد له من ان يعمل اعمالا فى الناس حتى تستعمل سنته فيما بينهم ، و هذا غير مذكور فى المتن .

قول الشارح : احكام شريعة ـ بكسر همزة احكام .

قول الشارح : ولما كان النبى لايتفق الخ ـ هذا اشارة الى ان جعل السنة يجب ان يكون على وجه تبقى بعد جاعلها الى زمان نسخها وتجديد غيرها ان لم تكن ابدية ، وهذا ايضا غيرمذكور فى المتن .

قول الشارح : فيحصل لهم من تلقى الاوامر الخ ـ اى فيحصل لهم من استعمال السنة الالهية تلك الامور الثلاثة ، وحصول تلك فى نفوس الاشخاص يوجب من انفسهم ان يقيموا العدل بينهم ويقنع كل منهم بحقوقه .

قول الشارح : عند الاوائل ـ اى الحكماء قبل الاسلام ، و تبعهم من ظهر منهم بعده .

قول المصنف : وواجب لزجره الخ ـ يمكن ان يؤتى هذا البرهان بهذه الصورة : التكليف زاجر للعبد عن القبائح و كل ما هو كذلك واجب عليه تعالى لان فعله لطف وتركه اغراء بالقبيح اى تخلية للعبد فى سبيل الهلكة وذلك قبيح .

قول الشارح : وانكرت الاشاعرة ذلك ـ لانكارهم الوجوب عليه تعالى مطلقا بناءً على انكارهم الحسن والقبح العقليين .

قول الشارح: وقد ذكر امورا الخ ـ جملة الشروط المذكورة عشرة : اثنان لنفس التكليف ، و اثنان للمكلف به ، وثلاثة للمكلف ، و ثلاثة للمكلف ، ثم ان الاولى عد هذه العشرة مع امور اخرى ذكرها الشارح فى نهج الحق وغيره فى غيره شروطا للتكليف كما صنع المصنف لان التكليف كما قلنا امر منتزع من الثلاثة فما يشترط للمكلف مثلا من حيث هو مكلف يرجع الى الاشتراط للتكليف ، لكن بعضها شروط انشائه وبعضها شروط تنجزه ، والتفاصيل فى محلها .

قول الشارح : احدهما انتفاء المفسدة فيه الخ ـ هذا باطلاقه ليس بشرط

اذلا يقبح الامر بشيء مع استلزامه مفسدة ضعيفة فى جنب مصلحة الامر ، ولايقبح النهى عن شيء مع استلزامه مصلحة ضعيفة فى جنب مفسدة النهى .

قول الشارح : متقدما على الفعل الخ ـ اى لا يكون التكليف بشيء فى الزمان السابق على الخطاب ولافى زمن الخطاب ، بل فى مستقبله بقدر من الزمان حتى يتمكن المكلف من استعلام التكليف وتحصيل مقدمات المكلف به ان كانت لمقدمات فى ذلك القدر من الزمان .

قول الشارح : احدهما امكان وجوده ـ اى امكان وجوده المكلف ، ولا يكفى امكانه فى نفسه .

قول الشارح : قداشتمل على صفة زائدة الخ ـ هذاعلى ان لايكون المباح تحت التكليف ، وقدمر ذكر الاختلاف فيه فى اوائل المسالة .

قول الشارح : وامكان الآلة ـ المراد بالآلة هو ما اصطلح فى اصول الفقه بمقدمة الواجب بل كل مكلف به ، فان مقدمة المكلف به كنفسه لابد ان تكون ممكنة للمكلف .

ثم ان سائر الشروط التى لم تذكر هناهى وجود المكلف و عقله و بلوغه و خطابه بما يفهم و التكليف بما يستحق به الثواب و ان لا يكون امرا بما نهى عنه او نهيا عما امر به الا بالنسخ .

ثم ان اللازم على الاشاعرة من انكار الحسن والقبح العقليين انكار اشتراط هذه الامور كلها ، ولكنى لم اجدفيما طالعت الاذكر انكارهم لبعضها ، وتفصيل الكلام والنقض والابرام فى مظانها .

قول الشارح : نحو التكاليف السمعية ـ كالتكليف بالعلم بكثير من مسائل الامامة والمعاد .

قول الشارح : كظن القبلة وغيرها ـ بمعنى اكتفاء الشارع بتحصيل الظن مكان العلم مع عدم امكانه تسهيلا على المكلف ، لا ان الظن مطلوب فى نفسه لانه لايغنى من الحق شيئا .

قول المصنف: و هو منقطع للاجماع ـ ذكر المفيد رحمه‌الله في اوائل المقالات كلاما في فصول في ان اهل الآخرة هل هم مأمورون اوغير مامورين ، وهل هم مكلفون اوغير مكلفين، وهل هم مختارون لافعالهم ام مضطرون ام ملجؤون، وهل يقع منهم قبيح من الافعال ام لا، وذكر اختلاف الاقوام فيها .

اقول : ان المستفاد من الآيات و الاخبار ان اهل الجنة مختارون في افعالهم فاعلون لها بالارادة اعلاها بل ارادتهم كارادة‌الله تعالى في عدم الفصل ، ولا يفعلون القبيح لغناء هم عنه . ولا يؤمرون ولا ينهون بما يثقل عليهم ولا تطيب به نفوسهم ، بل هدوا الى ما تطيب و تلتذ به نفوسهم من ذكر ربهم و مناجاته وعبادته والتحيات الحسنة بين انفسهم ، واما اهل النار فليس لهم اختيار في شيء الا التكلم بعض الاحيان باذن‌الله تعالى ، ولا يمتنعون عن الكذب لقوله تعالى : ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم، وهذا يدل على انهم لو كانوا مختارين في افعالهم لم يمتنعوا عن غير الكذب من القبائح ، واما قوله تعالى : لآكلون من شجر من زقوم فمالئون منه البطون فشاربون عليه من الحميم فليس هذا الاكل و الشرب على سبيل الاختيار والاشتياق لانهم يعذبون به ولو كان كذلك لامتنعوا منه ، بل يكون بالالجاء بان يفعل ذلك بهم في بطونهم او الاكراه بان يحملوا على ذلك قهرا او الاضطرار بان يشتد الم الجوع والعطش فيهم حتى يرضوا بذلك الاكل والشرب و اذ ليس لهم اختيار فلا امر ولا نهي ، وسياتي انشاءالله في المسالة السادسة من المقصد السادس بعض الكلام في ذلك.

قول الشارح : ولابد من تراخ الخ ـ هذا اشارة الى السؤال و الحساب و الميزان قبل دخول الجنة والنار ، وان لم يكن ذلك وادخل‌الله الناس الجنة على تفاضل درجاتهم وادخلهم النار على اختلاف دركاتهم لزم الجاؤهم في ذلك. واما مع الحساب فيتعين عند كل احد مقدار ثوابه اوعذابه واصلهما .

قول المصنف : وعلة حسنه عامة ـ اي عامة لتكليف الناس من اجتمع

فيه شرائطه من الكافر والمؤمن، وليس الايمان شرطا لحسنه ، فهو ثابت على المؤمن والكافر .

اقول: النزاع بين المثبتين والنافين ليس فى تكليف الكافر بالاصول و عقابه عليها لاسيما العقلية منها كاثبات الصانع والنظر فيما ياتى النبى من المعجزات ، و ليس ايضا فى الفروع العقلية من حيث العقاب الاخروى كلطم الصغير وقتله ، بل انما هو فى تكليفه بالفروع الشرعية كالحج والصيام بمعنى ان الله تعالى يريدها منه كما يريدها من المسلم و انه يعاقب عليها فى الآخرة كما يعاقب على الاصول ام لا ، لا بمعنى ان على الحاكم ان يجبره على الامتثال وعلى المسلمين ان يأمروه بها لان غير الكتابى يقتل فى دار الاسلام او يستسلم ان اسلم ، والكتابى يفعل به احدهما او يؤخذ منه الجزية ، و اما الاعمال فهو يقرر فيها على مذهبه لعموم الزموهم بما الزموا به انفسهم ، و ماثبت بالادلة العامة او الخاصة كالزامه بشرائط الذمة و اخذه بالحدود و الديات و القصاص و باداء الخمس من الارض المشتراة من المسلم لا ينافى ذلك ، فمن ذلك علم ان المسألة كلامية .

ثم للمثبتين وجوه :

الاول ان رحمة الله تعالى واسعة، و مقتضى ذلك ارادة تعريض كل احد للنجاة و الفوز بالسعادة الدائمة و الدرجات الرفيعة فى الآخرة و لذلك كانت دعوته عامة لجميع الخلق ، و ان اراد شيئا اراد مايتوقف عليه ، و مما يتوقف عليه التعريض للنجاة التكليف كما مر بيانه فى اول المسألة ، فالكافر يراد له التكليف اذ يراد له ما يتوقف على التكليف ، و اعترض عليه بان التعريض لذلك ليس علة تامة بل هو مقتض والمانع موجود وهو الكفر ، والجواب ان الكفر ليس مانعا بل الاسلام شرط لصحة بعض الاعمال كالعبادات ، فالله تعالى يريد الحج مثلا من الكافر بشرط ان يسلم كما يريد الصلاة من المسلم بشرط ان يتطهر لامطلقا ، و لا يريد هما حال الكفر والحدث ، و نفى المقيد لا يستلزم نفى المطلق ، و ببيان آخر ان الكافر يعاقب فى الآخرة بترك الصلاة والصيام والحج و غيرها ، ولايقبل منه عذر انى لم اكن مسلما لامكان تحصيل الشرط له .

الثاني الآيات الناطقة بان الانبياء عليهم السلام دعوا المشركين والكافرين الى الفروع كالعبادة والتقوى والسجود والشكر والاحسان وترك الفساد في الارض والبخس في الميزان و غيرها كما دعوهم الى الايمان بالاصول .

الثالث الآيات الآمرة او الناهية العامة لجميع الناس كقوله تعالى: و لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا، وقوله تعالى : يا ايها الناس اعبدوا ربكم ، و قوله تعالى : يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، و قوله تعالى : يا ايها الناس اذكروا نعمة الله عليكم ، و غير ذلك و اورد عليه بان هذه الآيات مخصصة بما تدل على اختصاص الحكم بالمسلمين كقوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام ، و قوله تعالى : ياايها الذين آمنوا لاتأكلوا الربا ، و قوله تعالى : يا ايها الذين آمنوا لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ، و غير ذلك . والجواب ان اختصاص الخطاب لا يستلزم اختصاص الحكم الثابت عمومه بالادلة الاخرى كما خوطب النبي صلى الله عليه و آله في القرآن بما قد علم عمومه لغيره . فلعل اختصاص الخطاب لتشريف المؤمنين و توهين الكافرين او لوجه آخر، مع ان التخصيص لايكون الا مع اختلاف الحكم نفيا و اثباتا و وحدة متعلقه في العام و الخاص و الطائفتان من الآيات ليست كذلك ، فما ثبت خصوصه كالصيام لايضر بما ثبت عمومه كالحج فكل منهما في مكانه ، فاذا ثبت عموم التكليف بالحج مثلا للمؤمن والكافر ثبت عموم التكليف بغيره لعدم القول بالتفصيل .

الرابع الآيات الدالة على عذاب الكافر بالخصوص لتركه الفروع والدالة بالعموم على عذاب تارك الفروع كقوله تعالى : ويل للمطففين ، و قوله تعالى : فلا صدق ولاصلى ، و قوله تعالى : قالوا لم نك من المصلين و لم نك نطعم المسكين ، و قوله تعالى : ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا و سيصلون سعيرا ، و قوله تعالى : و من يعص الله و رسوله و يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها و قوله تعالى : و من يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ، و قوله تعالى : والذين يكنزون الذهب و الفضة و لا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم

و تفريع العذاب على مخالفة الفروع يدل على انها مكلف بها و توصيفه بالخلود يدل على ان الكافر داخل تحت التكليف بها لان المؤمن ليس بخالد في العذاب .

الخامس مادل عليه العقل و هو ان كل واقعة لها حكم واقعي من الحسن والقبح على ما تقرر في المسألة الاولى ، ادركهما العقل املا ، ولاريب ان ذلك معلوم عندالله تعالى ، وهو تعالى يريده اولايريده ، ولامدخلية للفاعل في ذلك اذا اجتمع فيه الشرائط ، نعم على الله تعالى البيان بالشرع اوالعقل ، فكل احد مع اجتماع الشرائط مطلوب منه فعل الحسن و ترك القبيح كائنا من كان ، والجهل بالنبي او بما اتى به ليس مانعا ، بل عذر للمكلف ان كان عن قصور .

قول الشارح : بيان المقدمة الاولى ـ اى صغرى قياس اتاه النافون دليلا على مدعاهم ، و هي ان تكليف الكافر ضرر الخ ، و لم يذكر كبراه لظهورها ، و هي كل ضرر لامصلحة فيه لايكون حسنا ، فلايكون تكليف الكافر حسنا .

قول الشارح : سوء اختيار الكافر لنفسه ـ حيث عاند النبي او تساهل في التحقيق عن حاله .

قول المصنف : وهو مفسدة الخ ـ اكثر الشارحين كالشارح العلامة جعلوا هذا والذي قبله جوابين عن دليلين للخصم ، و هو كما ترى اذلا فرق بين قوله في تقرير الاول : ان تكليف الكافر ضرر محض و قوله في تقرير الثاني : و هذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف الا في اللفظ ، و معلوم ان الكبرى في كليهما واحدة ، فالحق ان يكون الجملتان جوابا واحدا عن دليل واحد للخصم ، وتقريره ان الكافر يتضرر من التكليف لانه و ان لم يتحمل مشقته في الدنيا لكنه يعاقب في الآخرة على ترك الامتثال ، وهذا الضرر مفسدة توجهت من قبل التكليف ، و انكم شرطتم حسن التكليف بخلوه عن المفسدة ، والجواب ان هذا الضرر الذي سميتموه بالمفسدة حاصل من سوء اختيار الكافر لامن جهة التكليف ، والمفسدة التي شرطنا خلو التكليف عنها هي مايلزم من نفس التكليف .

قول الشارح : الذی یخطر لنا الخ ـ عدم جزمه رحمه الله لان الکلام لایستقیم علی ان یکون جوابا عن سؤال آخر کما قلنا .

ثم ان النافین لتکلیف الکافر استدلوا بوجوه لابأس بذکرها والجواب عنها:

الاول ان الکافر لو کان مکلفا لصحت منه العبادات ، و التالی باطل بالاجماع و لان العبادة مشروطة بنیة القربة و هی لاتتحقق من الکافر ، والجواب ان الملازمة بین التکلیف و صحة العبادة ممنوعة من الطرفین فان الصبی لاسیما الممیز یصح عند اکثر العبادات و هو غیر مکلف ، و البالغ فی وقت الصلاة حال الحدث مکلف بالصلاة و لاتصح عنه ، فعدم صحة العبادة من الکافر لیس لانه غیرمکلف، بل هو لفقدان شرط من شروط الصحة و هو الاسلام کالفاقد للطهارة .

الثانی لوکان الکافرمکلفا بالفروع وجب علیه القضاء ان اسلم ، والتالی باطل لان الاسلام یجبّ ماقبله ، والجواب اولا ان ذلک کذلک لکن الشارع رفع عنه ذلک تسهیلا و ترغیبا و تألیفا ، و ثانیا ان الجباب مطلقا ممنوع .

الثالث لوکان الکافرمکلفا بالفروع لزم تکلیف مالایطاق او الغاء ما هومعتبر قطعا لان الشارع لوطلب منه العبادة فی حال الکفر بشرط الاسلام لزم الاول او بلاشرطه لزم الثانی ، والجواب ان الاسلام شرط و هو ممکن الحصول للکافر.

الرابع استصحاب عدم التکلیف حال صغره ، والجواب ان الیقین بعدم تکلیفه فی تلک الحال نقض بالادلة الیقینیة علی تکلیفه بعد بلوغه .

الخامس قوله صلی الله علیه وآله : طلب العلم فریضة علی کل مسلم فان هذا العلم علم الفروع لان الانسان لا یکون مسلما الابعد معرفة الاصول ، فاذا کان علم الفروع فرضا علی المسلم لاعلی الکافر فالعمل بالفروع ایضا فرض علیه لا علیه ، والجواب ان الوصف لامفهوم له مع انه یمکن ان یکون المراد مطلق العلم و هو فریضة علی المسلم والکافر لان المسلم یطلق علی من اقر بالدعوة الظاهرة و ان لم یکن عارفا بالمعارف کلها و ذکر المسلم بخصوصه لعله لاهتمام شانه .

ثم ان من النافین لتکلیف الکافر بعض الاخباریین کالمحدث الکاشانی والامین الاسترابادی وصاحب الحدائق رحمهم الله علی ماحکی فی العناوین لروایات ظاهرها ذلک.

منها مافی تفسیر القمی عن احمد بن ادریس عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابی جمیلة عن ابان بن تغلب قال : قال ابوعبدالله علیه السلام : یـا ابان اتری ان الله عزوجل طلب من المشرکین زکاة اموالهم و هم یشرکون حیث یقول : و ویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکاة و هم بالآخرة هم کافرون ، قلت له : کیف ذالك جعلت فداك فسره لی ، قال : فویل للمشرکین الذین اشرکوا بالامام الاول و هم بالائمة الآخرین کافرون ، یا ابان انما دعا الله العباد الی الایمان فاذا آمنوا بـالله و رسوله افترض علیهم الفرائض .

ومنها مافی الکافی باب معرفة الامام والرد الیه من کتاب الحجة عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن الحسن بن محبوب عن هشام بن سالم عن زرارة قال : قلت لابی جعفر علیه السلام : اخبرنی عن معرفة الامام منکم واجبة علی جمیع الخلق ؟ فقال : ان الله عزوجل بعث محمدا صلی الله علیه و آله الی الناس اجمعین رسولا وحجة لله علی جمیع خلقه فی ارضه ، فمن آمن بالله و بمحمد رسول الله و اتبعه و صدقه فان معرفة الامام منا واجبة علیه ، و من لم یؤمن بالله و برسوله و لم یتبعه و لم یصدقه و یعرف حقهما فکیف یجب علیه معرفة الامام وهو لا یؤمن بالله و رسوله و یعرف حقهما ، قال : قلت : فما تقول فیمن یؤمن بالله و رسوله و یصدق رسوله فی جمیع ما انزل الله ، یجب علی اولئك حق معرفتکم ؟ قال : نعم ، الیس هؤلاء یعرفون فلانا و فلانا ، قلت : بلی ، قال : اتری ان الله هو الذی اوقع فی قلوبهم معرفة هؤلاء ، والله ما اوقع ذلك فی قلوبهم الا الشیطان ، لا والله ما الهم المؤمنین حقنا الا الله عزوجل ، فاذا لم یجب معرفه الامام علی الکافر لم یجب علیه الفروع بطریق اولی .

اقول : معنی الحدیثین ان الکافر لا یلزم بالفرائض و لا بمعرفة الامام قبل ان اجاب الدعوة الی الله عزوجل و الی رسوله لان ذلك ممتنع فی حقه ، و ذلك لا یستلزم عدم تکلیفه بها اصلا ، وهذا طریق الجمع بینها و بین روایات اخری مخالفة لها .

منها مافی البحار باب علة خلق العباد وتکلیفهم عن علل الشرائع عن الطالقانی عن عبدالعزیز بن یحیی الجلودی عن محمد بن زکریا الجوهری عن جعفر بن محمد بن

عمارة عن ابيه قال : سالت الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام فقلت له : لم خلق الله الخلق ، فقال : ان الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبثا ولم يتركهم سدى ، بل خلقهم لاظهار قدرته وليكلفهم طاعته فيستوجبوا بذلك رضوانه ، وماخلقهم ليجلب منهم منفعة ولاليدفع بهم مضرة ، بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم الى نعيم الابد .

ومنها ماهناك عن علل الشرائع عن السنانى عن محمد الاسدى عن النخعى عن النوفلى عن على بن سالم عن ابيه عن ابى بصير ، قال : سالت اباعبدالله عليه السلام عن قوله عزوجل : وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون ، قال : خلقهم ليامرهم بالعبادة ، قال : و سالته عن قوله عزوجل : ولايزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم ، قال خلقهم ليفعلوا مايستوجبون به رحمته فيرحمهم .

ومنها ماهناك عن العلل عن ابن المتوكل عن السعدآبادى عن البرقى عن الحسن بن فضال عن ثعلبة عن جميل عن ابى عبدالله عليه السلام ، قال : سالته عن قول الله عزوجل : وماخلقت الجن والانس الا ليعبدون ، قال : خلقهم للعبادة ، قلت : خاصة ام عامة ؟ قال : لا ، بل عامة ، وقال المجلسى رحمه الله ذيل الحديث : لما توهم الراوى ان معنى الآية ان الغرض من الخلق حصول نفس العبادة فيلزم تخلف الغرض فى الكفار فلهذا سال ثانيا ان هذا خاص بالمؤمنين اوعام لجميع الخلق فاجاب عليه السلام بانه عام اذ الغرض التكليف بالعبادة وقد حصل من الجميع .

ومنها مامر ذكره من كلام اميرالمؤمنين عليه السلام فى الاحتجاج : ايها الناس ان الله تبارك وتعالى لما خلق خلقه اراد ان يكونوا على آداب رفيعة الخ .

ومنها رواية ابن ابى عمير فى باب الجهاد على مافى العناوين : حكم الله فى الاولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة اوحادث ، ويكون الاولون والآخرون ايضا فى منع الحوادث شركاء ، والفرائض عليهم واحدة ، يسال الاخرون عن اداء الفرائض كمايسال عنه الاولون ويحاسبون به كما يحاسبون .

والحاصل ان الله تعالى اراد من كل احد جميع مراتب الدين من الاصول والفروع ان اجتمعت الشرائط ، و لكن الانسان لايُلزَم ولايجوز للمسلمين ان يُلزموه بالمرتبة

اللاحقة مع عدم قبوله للمرتبة السابقة ، بل يلزم بالاول فالاول .

المسألة الثانية عشرة

(فی اللطف و ماهيته و احكامه)

قول المصنف : ليحصل الغرض به ـ ای غرضه تعالی من خلق العباد باللطف
اعلم ان الغرض من خلق العباد و تكليفهم واحد ، لكنه طولا بمعنى انه تعالى خلقهم ليكلفهم بطاعته و عبادته ، و كلفهم بها ليجعلهم فی معرض الثواب و السعادة الدائمة و الرحمة الابدية، وجعلهم فی معرض ذلك ليحصل لهم ذلك بالاستحقاق، فحصول السعادة الدائمة غاية للخلق بواسطتين و للتكليف بواسطة واحدة ، فيصح جعل كل من هذه الثلاثة غاية للخلق و غاية لما قبله و للذى قبل ماقبله ، ثم انه اذا لم يعبده قوم و لم يدخلوا فی معرض الثواب لم يبطل الغرض ، و يكون كمن هيأ طعاما لقوم و دعاهم ليأكلوه ، فحضروا ولم يأكله بعضهم مع تلطفه بهم بانحاء الالطاف فانه لاينسب الى السفه و يصح غرضه فان الاكل موقوف على اختيار المدعو ، و كذلك المسالة فان الله تعالى اذا ازاح علل المكلفين فيما يحتاجون اليه بالقدرة و الآلات و ارسال الرسل و انزال الكتب و نصب اعلام الهداية و التنبيه على مهالك الغواية و الضلالة و امرهم بما يصلح لهم فعله و نهيهم عما يضرهم فعله فمن خالف فقد اتى من قبل نفسه لامن قبله سبحانه .
ثم ان اللطف بهذا المعنى ای فعل مايحصل به غرضه تعالی سواء كان فعله او فعل غيره بامره على ما ياتی تفصيله فی كلام المصنف واجب بلاشبهة و ارتياب لان نقض الغرض بترك ماله دخل فی حصوله سفه و قبيح ، و اما اللطف بمعنى مايكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة و ابعد من فعل المعصية فليس بواجب على الله تعالى مطلقا لانه تعالی يقدر ان يلطف بعباده جميعا حتى يكونوا على الطريقة المستقيمة باهلاك ائمة الضلال و تأييد ائمة الهدى ولم يفعل، نعم يجب منه ماهو مقتضى جوده و رأفته ولم يكن منافيا

لمصلحة النظام الكلى مـع قابلية العبد كما مر نظـيره فى المسالة التاسعة من ان كل مرتبة من الهداية مشروطة بالاستعداد الحاصل من كمال العبد فى المرتبة السابقة .

قال المـولى المقدس احمد الاردبيلى رحمه الله فـى حاشيته على شرح القوشجى : لم يثبت بالدليل وجوب كل ما يصدق انه مقرب او مبعد فى الجملة بل عدمه ظاهر .

و قال المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات : القول فى اللطف والاصلح ، اقول: ان ما اوجبه اصحاب اللطف من اللطف انما وجب من جهة الجود والكرم لا من حيث ظنوا ان العدل اوجبه وانه لو لم يفعل لكان ظالما ، انتهى .

وانك ترى كثيرا فى كتب الكلام والاصول : ان اللطف واجب لان كل لطف واجب فان المراد هو هذا المعنى لا المعنى الاول لان كل لطف لا يحصل الغرض الا به فهو واجب .

ثم انك قد علمت ان الخلق مقدمة للتكليف وهو غايته ، وكذا التكليف مقدمة لتعريض العبد فى معرض الثواب والسعادة والرحمة وهو غايته ، و التعريض مقدمـة لحصول ذلك فى الآخرة بالاستحقاق وهو غايته ، فلا باس بتسمية كل من هذه المراتب مع لوازمه لطفا للمتاخر عنه وان لم يكن لطفا لنفسه ، فالتكليف نفسه لطف لحصول غرض وغاية هو ذلك التعريض وليس لطفا لنفسه .

قول الشارح : ولم يكن له حظ فى التمكين ـ اى يكون المكلف بدونه متمكنا من فعل الطاعة وترك المعصية .

قول الشارح : عن الالة ـ المراد بها كل ماله مدخلية فى تمكن المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية .

قول الشارح : وقد يكون اللطف محصلا الخ ـ حاصل كلامه ان اللطف على معنيين: المقرب و المحصل ، والمحصل هو الذى يكون المصنف بصدد بيانه و ذكر احكامه ، وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ، و هذا

بخلاف المقرب له حظ فی تمکین المکلف من فعل الطاعة وترك المعصية بل التكليف نفسه من هذا اللطف كما مر بيان ذلك آنفا .

قول الشارح : ولولاه لم يطع الخ ـ هذا تتمة الكلام فی اللطف المقرب ، و قوله : قد يكون اللطف الى قوله : الاختيار جملة معترضة بينهما ، فلا تغفل ، و معنى الكلام : و لولا اللطف المقرب لم يطع المكلف لاشتغاله بالامور الملهية و غفلته عن خطر امر التكليف وغرضه تعالى منه مع انه متمكن من جهة الاختيار وحصول الالات من ان يطيع اولا يطيع فی حال وجود هذا اللطف وحال عدمه اذ قلنا ان هذا اللطف ليس له حظ فی تمکین المکلف من الفعل والترك .

قول الشارح : وهذا بخلاف التكليف الخ ـ حاصل كلامه فی الفرق بين اللطف و التكليف ان التكليف اذا تحقق فالعبد يتمكن من ان يطيع اولا يطيع و بدونه لا يتمكن لان مناط الامتثال وعدمه هو وجود التكليف سواء كان مع اللطف اولا معه ، واما اللطف فلا يناط به الطاعة و عدمها ، فمن الممكن ان يتمكن العبد منها بدونه لكنه معه يقرب من الامتثال كالمثال المذكور فی كلام الشارح ، وهذا فی اللطف المقرب ، واما اللطف المحصل فقد عرفت ان التكليف نفسه منه .

قول الشارح : انه يحصل غرض المكلف ـ على صيغة المعلوم من باب التفعيل ، و المكلف على صيغة الفاعل .

قول الشارح : ان وجوه القبح معلومة الخ ـ ان كان اللطف من فعله تعالى فانتفاء القبح عنه قطعی لانه تعالى لا يفعل القبيح ، وان كان من فعل الملطوف له اوغيره من المكلفين فكذلك لان الله تعالى كلفه به وهو لا يكلف بالقبيح .

قول الشارح : وليس ذلك استدلالا الخ ـ جواب سؤال ، هو ان كونكم مكلفين بترك القبيح لا يفيد الا عدم علمكم بالقبح فيما هو لطف ، ولا يثبت بذلك العلم بعدم القبح فيه و لا ينتفی احتمال وجود القبح ، فاجاب بانا لـم نستدل بعدم العلم بالقبح على العلم بعدم القبح ، بل استدللنا بان تكليفه تعالى شیء يوجب العلم بانه لا قبح فيه .

قول الشارح : والاول باطل الخ ـ اى كون تكليف الكافر مع وجود اللطف باطل لان هذا اللطف اما لا يؤثر واما يؤثر ، وعلى الاول فليس ما فرض لطفا بلطف لانه لم يؤثر ولم يحصل الملطوف فيه عنده ، وعلى الثانى فيكون الكافر مؤمنا لان اثر اللطف هو ذلك .

قول الشارح : ان اللطف ليس معناه الخ ـ حاصل الجواب اختيار ان تكليف الكافر مع وجود اللطف ، ولكن قولكم: فيكون الكافر مؤمنا لان اثر اللطف ذلك ممنوع لان اثره لو كان ذلك لكان الجاءً لا لطفا .

قول الشارح : ان الاخبار بان المكلف الخ ـ هذا قياس استثنائى صورته ان اللطف لو كان واجبا لما فعل الله تعالى ماينافيه لكنه تعالى فعل ذلك لانه تعالى اخبر ان المطيع سعيد فى الآخرة من اهل الجنة والعاصى شقى فيها من اهل النار ، والاول يوجب الرجاء المفرط فى المطيع فيغرى بالمعاصى ، والثانى يوجب اليأس المفرط فى العاصى فلايأتى بالطاعات .

قول الشارح : لجواز ان يقترن به الخ ـ و ذلك كالايات التى اوعد فيها العاصين بالعذاب فان المؤمن اذا قرأها يحصل فى نفسه الخشية و يمتنع من الاقدام على المعاصى ، و كذلك نقول فى العاصى فان ياسه يجبر بالآيات التى وعد الله تعالى فيها العفو للعاصين والمغفرة لهم ، و اما الكفار فالجاهل منهم بصدق اخبار الله تعالى لايفيده الوعد والوعيد شيئا ، و ان افاده كما اذا اطلع عليها وكان شاكا فالكلام فيه كالكلام فى العاصى فان آيات الوعد تجره الى الرجاء و آيات الوعيد تجره الى الخوف فيحصل الاعتدال و هو لطف و مصلحة ، و اما العارف منهم المعاند فليكن ما كان و عليه لعنة الابد .

قول المصنف : دون الذم ـ فى حسن الذم ايضا نظر ، و ذم الباعث غيره على القبيح قياس مع الفارق ان كان عالما بالقبح ، و مع الجهل فحسن الذم ممنوع ايضا ، و ذم ابليس لعنه الله لايدل على انه حق حسن ، نعم القبيح مذموم فى نفسه ، بل اقول: ان اللطف ان كان مقربا فمع منعه لا يقبح الذم ولا التعذيب ايضا ، و اما ان كان محصلا

كاللطف فى بعثة الرسول الذى مثل به الشارح فمع منعه يقبح التعذيب والذم .

قول المصنف : و يزيد اللطف الخ ـ اقول : نفس اباحة اكثر الافعال لاتخلو من لطف لان المكلف معها يكون فى سعة من اختياره و يسهل عليه مقدمات الالزاميات.

قول الشارح : امراض الله تعالى ـ بكسر همزة امراض .

المسألة الثالثة عشرة

(فى الالم و وجه حسنه)

قول الشارح : فى هذا الكلام مباحث ـ اصل عقد هذه المسألة للرد على الاشاعرة حيث قالوا للعدلية : انكم تقولون بالحسن والقبح العقليين، فما وجه حسن الآلام الواردة من الله تعالى على العباد من الامراض و غيرها مع انه تعالى عالم بكل شيء رؤوف بعباده ، فتصدوا لبيان وجوه الحسن فى ذلك .

قول الشارح : وجب البحث عنها ايضا ـ فى المسألة الآتية .

قول الشارح : و ذهبت الثنوية الخ ـ لانهم يزعمون ان الالام امور وجودية كلها من مبدء شرير هو الظلام و كل ما يصدر منه قبيح، والثنوية اصحاب الاثنين الازليين النور والظلام ينسبون الخيرات الى النور والشرور الى الظلمة بخلاف المجوس فانهم قائلون بحدوث الظلمة مع اشتراكهم معهم فى الاسناد الى المبدئين ، والثنوية على فى الملل والنحل يفترقون الى المانوية والمزدكية والديصانية والمرقيونية والكينوية المنشعبة الى الصيامية الذين يمسكون عن اللذات والتناسخية القائلين بتناسخ الارواح خلافا لسائر الثنوية ، و لهؤلاء الفرق اختلافات كثيرة مذكورة فى محلها .

قول الشارح : الى حسن جميعها الخ ـ لاعقلا ، بل لان الكل مستند اليه تعالى عندهم و كل ما فعله عزوجل حسن ، و هم لا يقولون بوجوب الاعواض على الآلام ايضا .

قول الشارح : و ذهبت البكرية ـ قال ابوالحسن الاشعرى فى مقالات الاسلاميين: هم اصحاب بكر بن اخت عبدالواحد بن زيد ، ثم ذكر مذاهبهم واختلافهم مع سائر الفرق .

و قال محمد محيى الدين فى ذيـل الكتاب : سماه صاحب الميزان بكر بن زياد الباهلى، و ذكر عن ابن حبان انه قال عنه : دجال واضع للحديث ، و كان يحدث عن ابن المبارك ، وقال البغدادى : و ظهر خلاف البكرية من بكر ابن اخت عبدالواحد ابن زياد، وخلاف الضرارية من ضرار بن عمرو، و خلاف الجهمية من جهم بن صفوان، وكان ظهور جهم و بكر وضرار فى ايام ظهور واصل بن عطاء فى ضلالته .

و قال الكوثرى فى ذيل التبصير: عبدالواحد بن زيد من اصحاب الحسن البصرى، زاهد صوفى متروك الحديث ، و ابن اخته بكر من اضل خلق الله بالنظر الى ما يسرده المصنف هنا ، و من الغريب قول ابن قتيبة فى تأويل مختلف الحديث : و هو من احسنهم حالا فى التوقى ، و لعله وجد فى كلامه فى الصورة ما يوافق هواه فخفف اللهجة معه .

قول الشارح : و اهل التناسخ ـ اصل عقيدة التناسخ نشأ من قوم من الصابئة سموا الحرنانية ، و سرت فى غيرهم حتى الامة الاسلامية ، فان منهم قوما يقال لهم الخرمدينية من اتباع ابى مسلم عبدالرحمان بن مسلم الخراسانى ، و جملة الكلام فى هذه العقيدة ابطال القيامة و انكار الدار الاخرة ، و ليست دار الا هذه الدار ، لكن لها ادوارا غير متناهية ، يحدث فى كل دور مثل ما حدث فى الدور الماضى ، و اما الارواح فباقية بقاء الابد ، تتناسخ اى يدخل كل روح بعد خراب قالبها بفصل او بلافصل فى قالب آخر ، فان كان قبل ذلك خيرا يقتضى ذلك ان يدخل فى قالب حسن من القوالب الانسية او غيرها و يكون بذلك مسرورا مبتهجا منعما ، و هذا جنته ، و ان كان قبل ذلك شريرا يقتضى ذلك ان يدخل فى قالب ردئ من كلب اوخنزير او بعرضة اوحية او غيرها و يكون بذلك معذبا محزونا ، وهذا جهنمه ، وهكذا الامر الى ابدالآباد ، و للكلام فى التناسخ ذيل طويل ، و المصنف رحمه الله لم يتعرض فى

مبحث المعاد لابطاله و كان مناسبا ، و لكنه تعرض له اجمالا في المسألة العاشرة من الفصل الرابع من المقصد الثاني .

قول الشارح : استحقت الالم عليها ـ اى استحقت الالم فى هذه الابدان على الذنوب التى فعلت فى الابدان السابقة .

قول الشارح : وهذا قول البكرية ـ اى علة الحسن هى الاستحقاق لاغير ، لكن لا لعلة التناسخ اذلم يعهد منهم القول به و ان لم يبعد .

قول الشارح : احدها ان يكون مستحقا ـ بالحد اوغيره

قول الشارح : نفع عظيم ـ دنيوياً كقطع عضو لسلامة البدن ، او اخروياً كالمرض الذى يوجب ارتفاع الدرجة فى الآخرة ، و كذلك دفع الضرر .

قول الشارح : لانا متى ـ متعلق بقوله : يحسن عند شروطه .

اقول: للالم تقسيمات: بحسب الفاعل فهو اما الله عزوجل اوالمخلوق المكلف او غير المكلف ، و بحسب المتألم فهو اما مستحق للعوض او غير مستحق له ، و بحسب وقته فهو اما فى هذه الدار اوفى الآخرة، و بحسب كونه سببا بنفسه لنفع كالحجامة اولا ، و بحسب وقوع عوضه فهو اما يمكن فى هذه الدار اولايمكن اعتياضه الافى الدار الآخرة ، و بحسب الحكم فهو اما حسن او قبيح ، و بحسب وجه الحسن اوالقبح فهو ما فى كلام المصنف .

قول الشارح : هذا شرط لحسن الالم الخ ـ اعلم ان وجه الحسن فى القسم الاول والرابع والخامس متقدم على الالم بمعنى ان وقوع شيء يقتضى حسن الايلام بخلاف الوجه الثانى والثالث فان حسن الايلام فيهما لتحصيل شيء هو النفع او دفع الضرر الزائدين على الالم، و كل منهما يسمى بالالم المبتدء لتقدمه على وجه حسنه، والفرق بينهما ان المشتمل على دفع الضرر الزائد على الالم من المتألم مرضى عند كل احد مطلوب لكل عاقل بخلاف المشتمل على النفع و ان كان زائدا ، فلابد من اشتماله على امر آخر حتى يصير حسنا و هو اللطف .

ان قلت : اذا كانت الزيادة الى حد يرضى به كل احد على ما يأتى اشتراطه

فی کلام الشارح فی آخر المسألة فلااحتیاج فی حسنه الی اشتماله علی اللطف ، بل نفس ذلك لطف کالتکلیف ، وقدروی فی الکافی باب شدة ابتلاء المؤمن بالاسناد الی عبدالله بن ابی یعفورقال : شکوت الی ابی عبدالله علیه السلام ما القی من الاوجاع ـ وکان مسقاما ـ فقال لی: یاعبدالله لو یعلم المؤمن ماله من الاجر فی المصائب لتمنی انه قرض بالمقاریض، قلت : ان لم یشتمل علی اللطف لزم العبث فی بلائه تعالی ایاه کما اشار الیه الشارح رحمه الله لانه تعالی قادر علی ان یتفضل علیه من دون ابتلائه بالالم المقتضی للعوض بخلاف الثواب المترتب علی التکلیف فانه لایمکن من دون سبق التکلیف علی مامر بیانه فی المسألة الحادیة عشرة ، والحدیث کامثاله مطلق لایدل علی ان الله عزوجل یتفضل بالعوض علی المصیبة من دون ان یکون لها وجه اللطف .

ثم اعلم ان المتالم کما مرت الاشارة الیه من قبل قریبا امامستحق للالم کالسارق المجتمع فیه شرائط قطع الید واللص المتألم بدفع المهاجم علیه ایاه والاقوام الذین اخبر الله تعالی فی الکتاب بتعذیبهم علی تعدیهم حدودالله تعالی و غیرهم ممن حسن ایلامهم حدا او تعزیرا او قصاصا او عقوبة او غیرذلك ، و هذا کله یجمعه الوجه الاول و الخامس فی کلام المصنف ، و امـا غیر مستحق للالم کالانبیاء والاوصیاء و الاولیاء والورعین من العباد والاطفال بل الحیوانات ، و هذا کله یجمعه الوجه الثانی والثالث والرابع فی کلامه ، ویسمی هذا بالالم المبتدء بالمعنی الاعم بمعنی عدم سبق المقتضی لاستحقاقه و ان کان فی الوجه الرابع سبق جری العادة علیه .

ثم ان ظاهر کلام الشارح رحمه الله فی نهج الحق اشتراط اللطف فی الالم المبتدء بالمعنی الاعم لافی المشتمل علی النفع فقط کما هو صریح المصنف هنا. قال رحمه الله فی نهج الحق : المطلب التاسع عشرفی الاعواض ، ذهبت الامامیة الی ان الالم الذی یفعله الله تعالی بالعبد اما ان یکون علی وجه الانتقام والعقوبة و هوالمستحق لقوله تعالی : و لقد علمتم الذین اعتدوا منکم فی السبت فقلنا لهم کونوا قردة خاسئین ، وقوله : اولایرون انهم یفتنون فی کل عام مرة او مرتین ثم لایتوبون ولاهم یذکرون، ولا عوض فیه ، و اما ان یکون علی وجه الابتداء ، و انما یحسن فعله من الله تعالی

بشرطين : احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم اولغيره ، و هو نوع من اللطف لانه لو لا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه ، الثانى ان يكون فى مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لوعرض على المتالم الالم والعوض اختار الالم و الا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده لان ايلام الحيوان و تعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه ظلم و جور ، و هو على الله تعالى محال ، انتهى ، و هذا الذى قال متوجه ، فتدبر.

قول الشارح : الذى يختار المولم ـ بصيغة المفعول اى المتالم، و هذا اشارة الى ما قال رحمه الله فى كلامه المنقول آنفا من نهج الحق .

قول الشارح : اختلف الشيخان ـ من شيوخ الاعتزال، هما ابوعلى و ابنه ابوهاشم الجبائيان .

قول الشارح: فلم يشرط هذا الشرط ـ اى لم يشرط اشتمال الالم المبتدء على اللطف لئلا يلزم العبث ، بل قال : ان الا لم المبتدء المشتمل على نفع المتألم حسن مالم يلزم منه ظلم ، و ذلك اذا كان النفع الى حد يرضى بالالم فى قباله، قال الشهرستانى فى الملل و النحل : اختلف ابوعلى و ابوهاشم فى فعل الالم للعوض، فقال ابوعلى : يجوز ذلك ابتداءً لاجل العوض ، وعليه بنى آلام الاطفال ، و قال ابنه : انما يحسن ذلك بشرط العوض والاعتبار جميعا .

قول الشارح : لكونه ظاما لكونه عبثا ـ هكذا فى المطبوعة حديثا، والظاهر لزوم العاطف، و فى المطبوعة باصبهان معطوف باو ، و على كل فمراده اعتبار الامرين.

قول الشارح : لمكلف آخر ـ لان الصبى ليس مكلفا حتى يكون موردا للطف و فيه انه ممكن لاسيما اذا كان مراهقا ، و فى الحديث مرض الصبى كفارة لوالديه.

قول الشارح : ولهذا يقبح منا الخ ـ اى كسر يد الغريق ثم تخليصه قبيح من دون مصلحة وتقدمة للكسر فى تخليصه لان هذا وان لم يكن ظلما لان نفع نجاته من الغرق اكثر من ضره بكسر يده لكنه قبيح قطعا لان ايلامه اياه بكسر يده امر عبث لان تخليصه ممكن من دون ذلك ، و كذا المثال الثانى لانه ليس ظلما لتوفية الاجرة

لكن النزح المتعب عبث لامكان اداء مقدار الاجرة احسانا من دون هذا التعب .

قول الشارح : في كتاب نهاية المرام - ليس هذا الكتاب بالايدى، ولعل الجواب لزوم العبث كما ذكرنا تفصيله .

قول الشارح : ان يقع الامراض - بل سائر المصائب .

قول الشارح : لانه الم واصل الخ - حاصل الاستدلال ان المقتضى للعقاب موجود وهو الكفر والفسق ، والمانع لايتصور الا تعجيل العقاب في الدنيا لان الكافر لعله يؤمن والفاسق يتوب فاذاً يرتفع مقتضى العقاب فيكون التعجيل عبثاً ، لكن هذا المانع ليس بمانع على فرض ان يكون فى التعجيل مصلحة لهما او لبعض المكلفين كما في الحدود فانها قصم لحدة القوة الحيوانية فى مرتكب الفواحش و عبرة لغيره من الناظرين .

اقول : ايلام الكافر ان كان باهلاكه كالامم السالفة فهو عقاب قطعا وشروع فى عقابه الذى استحق بكفره ، فالكلام في غير هذا النوع من الايلام ، و في الاخبار ما يوافق هذا القول .

قول الشارح : ومنع قاضي القضاة الخ - هو القاضى عبدالجبار المعتزلى ، ويرد عليه ايضا ان المصيبات الواردة على الكافر والفاسق هل توجب عدم عقابهما في الآخرة او تخفيفه ام لا ، فعلى الاول فهى عقابهما او بعضه ، و على الثانى فهى ظلم بهما .

قول الشارح : هذا مذهب الشيخين الخ - حاصل كلام الطرفين ان ههنا ثلاثة اشياء : الالم اللطفى ، و الطاعة التى يفعلها العبد المتالم الملطوف من جهة اللطف ، والثواب على هذه الطاعة ، والمصنف ومن على مذهبه يقولون : ان الثواب فى قبال الطاعة ، والالم يبقى مجردا ليس فى قباله شيء ، وهو قبيح لان الالم من دون عوض ظلم ، فلابد ان يكون هنا امر آخر عوضا عن الالم فهو النفع او دفع الضرر ، و الآخرون يقولون : ان الالم اللطفي حيث يكون علة للطاعة والطاعة علة للثواب فلا

قبح فيه وان لم يكن معه نفع آخر لان العبد يتحمل هذا الالم لوصول الثواب كما ان الانسان يتحمل مشاق السفر وغيره ليبيع متاعه ليحصل له الربح .

اقول : اللطف ان كان للمتالم بحيث يتالم هو فى طـريق طاعته التى يثاب عليها فالحق مع الآخرين ، وان كان لغيره وكان تالمه من موجبات طاعة ذلك الغير فالحق مع المصنف .

قول الشارح : لما يؤدى اليه الالم ـ من اللطف والعبرة .

قول الشارح : هذا مذهب ابى الحسين الخ ـ ملخص الكلام ان كلا من اللذة والالم يحصل به اللطف الذى يحصل بالاخر فهل يحسن التبادل اويتعين اختيار اللذة ، ابوهاشم على الاول و ابوالحسين على الثانى ، قال الاشعرى فى المقالات : اختلف المعتزلة فى الالم واللذة ، فقال قوم : لن يجوز ان يؤلم الله سبحانه احدا بالم تقوم اللذة فى الصلاح مقامه ، وقال قوم : يجوز ذلك .

اقول : من البديهى قبح اختيار الالم بدلا عن اللذة لـو كانا متساويين مـن جميع الجهات من حيث اللطف والمصلحة، الا ان يكون فى الالم مصلحة اخرى ليست فى اللذة وان كانت خفية .

قول الشارح : لاجل لطف الغير ـ لافرق فى اصـل المطلب هنا بين ان يكون اللطف للغير اوللمتالم، ثم ان الظاهر ان النزاع بينهما لفظى لان اباهاشم يفرض الكلام فيما اذا كان الالم مشتملا على منفعة غير كونه لطفا دون اللذة ، وابا الحسين يفرض الكلام فيما اذا كانت اللذة كالالم مشتملة على تلك المنفعة .

قول الشارح : صار حصول اللطف الخ ـ اى صار حصول الالـم اللطفى سببا لمنفعتين هما اللطف و المنفعة المفروضة فى الالم دون اللذة ، فيتخير المكلف ان يفعل الالم بالمكلف فيحصل لـه اللطف و المنفعة جميعا ، او اللذة فيحصل له اللطف فقط .

المسألة الرابعة عشرة

(فى الاعواض)

قول الشارح : فالنفع جنس الخ - ان المعتزلة عرفوا الثواب بالنفع المستحق مع مدح وتعظيم واجلال ، و العوض بالنفع المستحق الخالى عن ذلك ، و التفضل بالنفع الغير المستحق ، ولكن اختلفوا فى نعيم الجنة على ماحكى الاشعرى فى المقالات هل هو ثواب او تفضل ، فقوم قالوا : كل مافى الجنة ثواب ليس بتفضل وقال آخرون : بل مافيها تفضل ليس بثواب .

اقول : كل مااعطى الله تعالى عباده من الوجود وشؤونه فى الدنيا او الاخرة تفضل ، ليس للعبد استحقاق بالحق الاصالى لان له ملك الوجود كله ، فلامعنى لحق لغيره بالاصالة ، بل الله تعالى جعل بلطفه وكرمه لهم حقا و اجرا وجزاءً و عوضا فى قبال الطاعات الاختيارية و غيرها من الالام و المصائب كما فيما بين العباد من الاعمال والاجور وغيرها من الحقوق ، ووعد بها ويفى بوعده ، بل بكرمه اضعاف ما وعده ، بل لا يمكن ان يكون نعيم الجنة كله ثوابا فانه فضل من الله سبحانه و رحمة لان ثواب الطاعات ولو بلغ ما بلغ من الاعداد المتعذر احصاؤها متناه ونعيم الجنة غير متناه .

قال المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات ما ملخصه : أن نعيم اهل الجنة على ضربين : تفضل محض وهو ما يتنعم به الاطفال والبله والبهائم فيها اذ ليس ذلك لهم فى الجنة على التكاليف، وما هو تفضل من جهة وثواب من اخرى وهو تنعم المكلفين ، وانما كان تفضلا لانهم لومنعوها ما كانو مظلومين اذ ما سلف لله عندهم من نعمه وفضله واحسانه يوجب عليهم اداء شكره وطاعته وترك معصيته ، واما كونه ثوابا فلان اعمالهم اوجبت فى جود الله وكرمه تنعيمهم و اعقبتهم الثواب واثمرته لهم فصار ثوابا من هذه

الجهة ، و هذا مذهب كثير من اهل العدل من المعتزلة و الشيعة ، و يخالف فيه البصريون من المعتزلة والجهمية ومن اتبعهم من المجبرة .

قول الشارح : وقدسبق بيان وجوب الخ ـ ذيل كلام المصنف : و لابد في المشتمل على النفع من اللطف .

قول الشارح : لانه يموت قبل الانتفاع به ـ اى لان الاب يموت قبل الانتفاع بولده .

قول الشارح : و عندى فى هذا الوجه نظر ـ اى في ايجاب تفويت المنافع عن العبد استحقاق العوض له ، لكن فى الروايات ما يدل على ان الله عزوجل يعوض المؤمن كرما وجودا عما فاته في الدنيا من النعم ، منها ما رواه فى الكافى باب فضل فقراء المسلمين عن ابى عبدالله عليه السلام قال : ان الله جل ثناؤه ليعتذر الى عبده المؤمن المحوج في الدنيا كما يعتذر الاخ الى اخيه ، فيقول : و عزتى و جلالى ما احوجتك في الدنيا من هوان كان بك على ، فارفع هذا السجف فانظر الى ماعوضتك من الدنيا، قال : فيرفع فيقول : ماضرني مامنعتني مع ماعوضتني ، اقول: بل اطلاق الرواية يشمل ما اذاكان تفويت المنافع لمصلحة نفسه .

قول الشارح : ولوفعل به تعالى فعلا لوشعر به الخ ـ هذا ينافي مامر من قوله : و لو آلمه و لم يشعر به الخ ، لكن هذا مذهبه و ذاك منظور فيه عنده كما صرح به .

قول الشارح : الرابع امر الله تعالى الخ ـ امره تعالى بالايلام او اباحته اما يكون بالانسان كالختان و بعض المعالجات بالكّي وقطع العضو و شرب الادوية المرة و ذبح اسماعيل على نبينا و آله وعليه السلام و غيرذلك فوجوب العوض في ذلك ظاهر ، و اما يكون بالحيوان كالامثلة التى فى الكتاب و غيرها فالعوض فى ذلك يتصور على ان يكون الحيوان محشورا في الآخرة كما هومذهب البعض او يكون باقيا في الدنيا بعد التالم الى حين ، وكذا الكلام في الوجه الخامس .

قول الشارح : الخامس تمكين غير العاقل الخ ـ اعلم ان الممكن (بصيغة

الفاعل) من الاضرار اما الله تعالى و اما الخلق، والممكّن (بصيغة المفعول) اما العاقل و اما غير العاقل ، و كذا الممكن عليه اما عاقل و اما غير عاقل ، و هذه ثماني صور، احكامها مختلفة ، و سياتي الاشارة الى بعضها فى كلام المصنف ، ثم التمكين اما تكويني وهذا مورد البحث هنا ، و اما تشريعي و هو راجع الى الوجه الرابع .

قول الشارح : وقال آخرون ان العوض الخ ـ هذا غير متصور اذا كان فاعل الالم حيوانا لم يكن له شيء يعتني به، فالعوض حينئذ على الله تعالى او على مالك الحيوان ان كان له مالك و مكنه من الاضرار .

قول الشارح : ان كان الحيوان ملجأ ـ الالجاء هو الحمل على الفعل بسلب الارادة، و لعل المراد به هنا اعم منه و من الاضطرار كالحيوان الجائع شديدا .

قول الشارح : ينتصف للجماء من القرناء ـ القرناء تانيث الاقرن و هو الحيوان الذى على راسه قرنان كالتيس ، و الجماء تانيث الاجم و هو بخلافه .

قول الشارح : جرح العجماء جبار ـ الجرح بالفتح مصدر ،والعجماء هى البهيمة سميت بها لعدم تكلمها ، والاضافة الى الفاعل ، والجبار على وزان السؤال يفسر بالهدر، و هو مأخوذ من الجبران ، اى ليس جرح البهيمة كجرح الانسان موجبا للجبران بالقصاص على البهيمة ، بل هو منجبر بدونه لعدم تكليفها ، و هذا لا ينافى ايجابه عوضا على الله تعالى او على مالكها .

قول الشارح : و بان العوض لو كان الخ ـ اى ان العوض لو كان على الله تعالى فى غير صورة الالجاء لما حسن منع البهيمة عن الايلام لان الايلام الذى يعوض الله تعالى عنه حسن والمنع عن الحسن ليس بحسن .

قول الشارح : و هو يصدق بتعويض الخ ـ اى الانتصاف يصدق بذلك ، و يصدق ايضا بالانتقام بان يحشر هما و يمكن الجماء على ان تفعل بالقرناء بمثل ما فعلت هى بها فى الدنيا ، و لا يبعد ان يكون مرادهم بان العوض على فاعل الالم هذا المعنى .

قول الشارح : و عن الثاني بان المراد انتفاء القصاص ـ اى الجواب عن

استدلال النافين للعوض مطلقا كما ذكرنا في بيان الحديث الذى استدلوا به ، على ان كون جرح العجماء جبارا لايدل على ان مطلق اضرارها جبار .

قول الشارح : و عن الثالث بالفرق الخ ـ اى الجواب عن قياس قاضى القضاة و صورة قياسه ان صانع السيف يعطى السيف لمن يتمكن بد عن القتل ، و الله تعالى يعطى قوة الافتراس للسبع الذى يتمكن بها من القتل ، فلو كان عوض ما فعله السبع على الله تعالى لزم ان يكون عوض مافعله الذى بيده السيف على صانعه ، والجواب ان القياس مع الفارق لان السبع غير عاقل ولا مكلف ولا ممنوع من الافتراس بخلاف من بيده السيف ، و ايضا ان الله تعالى جعل القوة في السبع ليفعل ما يكون به سدجوعه ، و صانع السيف لايعطى من يبيعه ليقتل من اراده .

قول المصنف : بخلاف الاحراق الخ ـ هذا اشارة الى بيان فرض ان يكون الممكن عاقلا مكلفا ، اوله ولى سواء كان الممكن عليه عاقلا او غير عاقل ، فالعوض حينئذ عليه لاعلى الله تبارك و تعالى .

اقول: ليس كل من الملقي والشاهد علة تامة لايصال الالم ولاقادرا على التعويض بما يرضى به المتألم و يختار معه الالم، فوجوب العوض عليهما يستلزم اما الظلم بالمتالم او تكليفهما بمالا يطاق . مع ان هذا خلاف مافي الروايات باطلاقها من وعد الاعواض لكل من يصاب من المؤمنين ببلية ، نعم على الملقى فى النار غيره و شاهد الزور و امثالهما حد او دية او قصاص ، لكنه ليس بعوض بالمعنى المبحوث عنه في الكلام لان ذلك ليس في اكثر الموارد نفعا يحصل للمظلوم و يرضى به .

قول المصنف : و الانتصاف عليه تعالى الخ ـ الانتصاف هو اخذ العوض من الظالم للمظلوم بما يوازى ظلمه به لا ازيد ولا انقص في الدنيا او فى الآخرة .

اقول : لما قال المصنف ان عوض الآلام المستندة الينا يجب علينا لاعليه تعالى اشار الى ان الواجب عليه تعالى حينئذ هو اخذ هذا العوض من الظالم و دفعه الى المظلوم ثم فرع عليه ان تمكين ظالم ليس له في حال الظلم هذا العوض قبيح ليس بجائز لانه تعالى لايمكنه الانتصاف حينئذ مع انه واجب عليه تعالى ، و ابوهاشم منع لزوم

كون العوض عندالظالم في حال الظلم ، بل اللازم حصول هذا العوض عنده ولو بعد وقوع الظلم الى آخرعمره فيأخذالله تعالى منه في الدنيا اوالآخرة ويدفعه الى المظلوم و اما ايراد السيدالمرتضى رحمه‌الله تعالى بان التبقية تفضل على الظالم والتفضل عليه ليس بواجب وماليس بواجب لايكون مقدمة للانتصاف الواجب فجوابه ان غيرالواجب اذاكان مقدمة للواجب صار واجبا بالعرض ، و اما الكعبى فمنع لزوم حصول العوض عندالظالم مطلقا و ذهب الى جواز تمكين الظالم لان الواجب عليه تعالى اعطاء العوض للمظلوم ، فان لم يكن عندالظالم يتفضل عليه من خزائن رحمته ثم يدفعه الى المظلوم و اما ايراد ان التفضل على الظالم ليس بواجب ولايعلق عليه الواجب فجوابه ان هذا ليس من باب التعليق ، بل يتفضل لئلايضيع حق المظلوم ، فاذا كان في ارادته تعالى ان يوصل المظلوم بحقه فلايقبح تمكين الظالم من الظلم و ان لم يكن عنده ما يوازى ظلمه اصلا ، هذا و ساقول مافيه عن قريب .

قول المصنف : فلا يجوز تمكين الظالم الخ ـ اقول : هذا منقوض بما وقع من الظلم في موارد كثيرة من طغام الناس على الانبياء والاولياء صلوات‌الله‌عليهم و اهل الايمان ، فالحق ان التمكين جائز ان اقتضته الحكمة و ان العوض في هذه الصورة ايضا عليه تعالى حسب وعده على مقدار منزلة المظلوم عنده عزوجل لان الظالم كيف يوجد عنده في الآخرة عوض يفى بحق المظلوم و يرضى به لاسيما اذاكان الظالم كافرا او ضالا والمظلوم ممن رضى بالبلاء و صبرعليه في سبيل طاعته و نصرة دينه تعالى . و اما الظالم فيعاقب في الدنيا بما قرر في الفقه من الحدود والتعزيرات و غيرها او في الاخرة بلون من الوان العذاب حسب ظلمه او يشمله العفو من صاحب الحق او وليه ان كان من المؤمنين و لم يظلم عنادا ، و في الآيات و الروايات مايدل على ذلك ، وهو تعالى ولي التوفيق .

قول الشارح : وقال السيدالمرتضى رحمه‌الله ـ هو ابوالقاسم على بن الحسين بن موسى بن محمدبن موسى بن ابراهيم بن الامام موسى الكاظم عليه‌السلام الملقب

بالسيد المرتضى وعلم الهدى ، هذا و اخوه ابو الحسن محمد الملقب بالسيد الرضي سلام الله عليهما امرهما في الفضائل والعلوم اشهر من ان يذكر .

قول المصنف : فان كان المظلوم الخ ـ بل كل من استحق عـوضا يعطاه في الآخرة كما اطلقه الشارح سواء كان مظلوما ام لا .

و حاصل الكـلام هنا ان العوض لمن في الجنة اما دائم بالاستحقاق او منقطع بالاستحقاق ، وعلى الثاني اما ان يديمه الله عزوجل فضلا منه ابدا اولا ، و على الفرض الاخير فلابد ان يكون انقطاعه غير متبين له حتى لايحزن به لان الجنة دار سرور و بهجة لايليق بها الحزن والالم .

اقول : ان المعتزلة قاسوا نعيم الجنة بنعيم الدنيا وملأوا كتبهم من هذه الكلمات فحكموا باحكام لاتليق بتلك الدار ، والمصنف رحمه الله جرى في هذه المباحث مجراهم و قد قال الله تعالى : و لولا فضل الله عليكم و رحمته في الدنيا والاخرة لمسكم فيما افضتم فيه عذاب عظيم ، وقال تعالى : قل بفضل الله و برحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون ، فالمناط في الخلود وابدية البهجة والسرور والنعمة والحبور هو فضل الله تعالى ورحمته والافثواب اعمالنا واعواضنا لايفي بشطر من ذلك وان بلغ ما بلغ لامتناع وفاء المتناهي بغير المتناهي ، فحيث ان الفضل بيده و قد وصفه في كتابه بالعظم وامر بتبشير المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيراً فلا معنى لانقطاع مايتفضل على عباده فيها بأي وجه كان .

قول المصنف : وان كان من اهل العقاب الخ ـ اي و ان كان من له العوض من اهل العقاب اسقط الله تعالى بدل اعواضه جزءاً من العقاب بحيث لا يظهر له تخفيف العذاب فلايحصل له السرور بحصول التخفيف بان يفرق الله تعالى القدر الناقص الذى اسقطه من عذابه على الاوقات المتعددة ، قال القوشجي : وفي بعض النسخ : بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من قلم الناسخ .

اقول : والحق ذلك وان لم يكن من قلم المصنف اذ لا دليل على وجوب خفاء

تخفيف العذاب على المعذب في الاخرة ، بل العدل يقتضى تبينه له اذ كان مستحقا لذلك، والآثار دالة على ان ارباب الفضائل من الكفار كالحاتم الطائى يرون فى النار فوائد فضائلهم فكيف بمستحقى الاعواض ، بل فى ظهور التخفيف عليهم مصلحة هى ظهور عدله تعالى وفضله فى عباده فيحصل لهم حسرة وندامة من عدم ايمانهم وطاعتهم .

قول الشارح : علم ان آلامه بعد اسقاط الخ ـ علم على بناء الفاعل يرجع ضميره الى المعذب المستحق للعوض وكلمة بعد متعلق بعلم توسطت مع مدخولها بين اسم ان وخبرها الذى هو اشد ، وتوضيح كلامه ان اللازم عدم ادراكه الراحة بتخفيف عذابه ، فهو اما يحصل بان يخفف من اول الامر جميع القدر الساقط من عقابه بان استحق لولا التخفيف للعوض مرتبة من العذاب فجعل فى مرتبة اخف من ذلك ، فبعد الاسقاط والتخفيف ووقوعه فى العذاب اذا علم ان آلامه وعذابه لولا التخفيف كانت اشد مما فيه لايظهر له انه فى راحة لان الراحة انما تظهر و تدرك اذا انتقل من الاشد الى الاخف و لكنه من اول الامر جعل فى الاخف ، و هذا الفرض غير مذكور فى كلام المصنف. ولمناسبة لماذكرنا ، ولكن ادراك الراحة غير السرور بالعلم بالتخفيف ، واما يحصل بان ينقص من عذابه ذلك القدر متفرقا على الاوقات بحيث لايظهر له خفة العذاب من عذاب كان فيه قبل ان تحصل له الخفة ، وذلك اذا كانت الخفة فى كل دفعة قليلة جدا . وكذلك عطاء العوض لمن فى الجنة متفرقا على الاوقات فانه اذا كان المعطى فى كل وقت قليلا غايتها لم يلتفت الى انقطاعه ، و لكن اللازم من مذهبهم عدم تبين الانقطاع فيحزن و عدم تبين الخفة فيفرح ، وذلك لاينحصر فى التفرق على الاوقات كما مر فى كلام الشارح ويأتى .

قول الشارح : الاول انه لو كان العوض الخـ حاصل كلام ابى على انه لو كان منقطعا فاى مانع من ايصاله الى مستحقه فى الدنيا بعد وجود المقتضى وهو استحقاقه لذلك وامكان اعطاء المنقطع فى الدنيا ولو بتعميره زمانا طويلا مع انا نعلم يقينا ان اكثر الاعواض لايصل الى مستحقه فيها بل يؤخر الى الدار الآخرة ، والجواب اولا

ان التأخير ربما يكون لمصلحة هى خلوص العوض عن كدورات الدنيا او غير ذلك ، و ثانيا ان دليلك لايثبت وجوب دوام كل عوض و هو مدعاك بل ما يؤخر الى الآخرة ، . و ثالثا ان العوض المنقطع ربما يكون على قدر لايسعه جميع زمان الدنيا فيؤخر الى الآخرة ، و رابعا ان العوض لابد ان يكون مناسبا للالم و رب الم لايمكن ان يوجد فى الدنيا ما يناسبه من الاعواض ، و خامسا ان الآلام المبتدأة لاسيما مايصيب المؤمنين ليست لتوفير الدنيا عليهم بل لان يصيروا موردا لكرامة الله تعالى فى الدار الآخرة كما تنطق بذلك احاديث ، فلا يدل تأخير العوض الى الآخرة على وجوب دوامه .

قول المصنف : ولايجب اشعار صاحبه الخ ـ اى ولا يجب اعلام صاحب العوض بان الله تعالى اوصله الى هذه النعمة والمنفعة التى يلتذ بها فى الجنة عوضا عن ذلك الالم المخصوص او عوضا عن الم من آلامه ، ولا يجب اعلامه بانه تعالى اوصله الى نعم عوضا عن آلامه ، بل يجوز ان ينسى فى الجنة آلامه فى الدنيا ولا يشعر بانه فى نعم عوضا عنها .

قول الشارح : بتوفيره عوضا له ـ فسر الايصال بالتوفير لانه سبب لوفور النعمة عليه .

قول الشارح : اذ يجب فى الثواب الخ ـ بيانه ان الفرق بين الثواب والعوض هو اعتبار التعظيم و عدمه ، و فائدة التعظيم فيما يعطاه ثوابا لاتتحقق الا مع علمه بانه ثواب له ، و ذلك لان التعظيم ينتزع من عمل او عطاء او غير ذلك مع اضافة قصد المعظم به الى جهة التعظيم فى المعظم ، و عنوان التعظيم و ان كان حاصلا بهذا القدر من دون علم المعظم به ، لكن فائدة التعظيم له وابتهاجه به لاتحصل الا مع علمه بتلك الاضافة ، و جهة التعظيم فيما نحن فيه ايمان العبد و طاعته ، و اما العوض فهو ما يلتذ و ينتفع به العبد بالاستحقاق و هذا حاصل له و ان لم يشعر بانه عوض .

قول الشارح : فمايجب ايصاله الى المثاب الخ ـ المراد بالمثاب معناه اللغوى اى المعطى ، و كذا الاعواض اى ما يعطى فى قبال شىء عمل او امر آخر .

قول الشارح : و حينئذ امكن ان يوفرد الخ ـ اختلف المعتزلة فى عوض

غير المكلفين من الحيوانات على خمسة اقوال: فقال قوم : ان الله تعالى يعوضها فى المعاد وانها تنعم فى الجنة وتصور فى احسن الصور فيكون نعيمها لا انقطاع له ، و قال قوم يجوز ان يعوضها الله تعالى فى دار الدنيا ويجوز ان يعوضها الله فى الموقف و يجوز ان يكون فى الجنة، وقال جعفر بن حرب والاسكافى : قد يجوز ان تكون الحيات والعقاب و ما اشبهها من الهوام و السباع تعوض فى الدنيا او فى الموقف ثم تدخل جهنم فتكون عذابا على الكافرين و الفجار ولا ينالهم من الم جهنم شىء كما لا ينال خزنة جهنم ، وقال قوم : قد نعلم ان لها عوضا ولا ندرى كيف هو، وقال عباد : انها تحشر و تبطل .

و اختلف الذين قالوا بادامة عوضها على مقالتين : فقال قوم : ان الله يكمل عقولهم حتى يعطوا دوام عوضهم لا يؤلم بعضهم بعضا ، و قال قوم : بل تكون على حالها فى الدنيا .

واختلفوا فى الاقتصاص لبعضها من بعض على ثلاثة اقوال : فقال قائلون: يقتص لبعضها من بعض فى الموقف وانه لايجوز الا ذلك وليس يجوز الاقتصاص و العقوبة بالنار ولا بالتخليد فى العذاب لانهم ليسوا بمكلفين ، و قال قوم : لاقصاص بينهم ، و قال قوم : ان الله سبحانه يعوض البهيمة لتمكينه البهيمة التى جنت عليها ليكون ذلك عوضا لتمكينه اياها منها ، و هذا قول ابى على الجبائى ، هكذا فى مقالات الاسلاميين للاشعرى .

وقال الرازى فى تفسيره عند قوله تعالى و اذا الوحوش حشرت : قال قتادة : يحشر كل شىء حتى الذباب للقصاص، وقالت المعتزلة : ان الله تعالى يحشر الحيوانات كلها فى ذلك اليوم ليعوضها على آلامها التى وصلت اليها فى الدنيا بالموت و القتل و غير ذلك فاذا عوضت عن تلك الالام فان شاء الله ان يبقى بعضها فى الجنة اذا كان مستحسنا فعل ، وان شاء ان يفنيه افناه على ماجاء به الخبر، واما اصحابنا فعندهم انه لايجب على الله شىء بحكم الاستحقاق ولكن الله تعالى يحشر الوحوش كلها فيقتص للجماء من القرناء ثم يقال لها موتى فتموت .

وقال المجلسي رحمه‌الله في البحار باب محاسبة العباد من كتاب المعاد : و اما حشر الحيوانات فقد ذكره المتكلمون من الخاصة و العامة على اختلاف منهم في كيفيته

وقال الطبرسي رحمه‌الله عند قوله تعالى : واذا الوحوش حشرت : اى جمعت حتى يقتص لبعضها من بعض ويقتص للجماء من القرناء و يحشر الله سبحانه الوحوش ليوصل اليها ما تستحقه من الاعواض على الالام التى نالتها في الدنيا و ينتصف لبعضها من بعض فاذا وصل اليها ما استحقته من الاعواض فمن قال ان العوض دائم تبقى منعمة الى الابد ومن قال تستحق العوض منقطعا فقال بعضهم يديمه الله لها تفضلا لئلا يدخل على المعوض غم بانقطاعه و قال بعضهم : اذا فعل الله بها ما استحقته من الاعواض جعلها ترابا .

اقول : قدمر ان اختيار المصنف والشارح ان عوض الآلام بالعاقل وغير العاقل على الله سبحانه الا ان يكون الالم من العاقل المكلف فالعوض عليه و الانتصاف باخذ العوض عليه تعالى ، وقد قلنا : ان الاعواض كلها على الله تعالى بحسب وعده كرما و فضلا لا بالحق الاصالى ، واما تعذيب الظالم في الدنيا والاخرة فلاينفع المظلوم فلا يكون عوضا عما ورد عليه من الآلام و ان كان شفاءً لصدره شيئاً ما ، و اما الاقوال المذكورة فلها شواهد في الاخبار .

منها انه قال في مجمع البيان عند قوله تعالى : وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون : معناه يحشرون الى الله بعد موتهم يوم القيامة كما يحشر العباد فيعوض الله تعالى ما يستحق العوض منها وينتصف لبعضها من بعض ، وفيما رووه عن ابى هريرة انه قال : يحشر الله الخلق يوم القيامة البهائم و الدواب والطير و كل شيء ، فيبلغ من عدل الله يومئذ ان ياخذ للجماء من القرناء ، ثم يقول كونى ترابا ، فلذلك يقول الكافر يا ليتنى كنت ترابا ، وعن ابى ذر قال : بينا انا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ

نطحت عنزان ، فقال النبي صلى الله عليه و آله وسلم: اتدرون فيما انتطحا، قالوا لا ندرى، قال : لكن الله يدرى وسيقضي بينهما .

و منها ما رواه المجلسي رحمه الله سبحانه في البحار باب محاسبة العباد و باب التوبة عن محاسن البرقي : ابى رفعه قال : ان امير المؤمنين عليه السلام صعد المنبر فحمد الله و اثنى عليه ، ثم قال : ايها الناس ان الذنوب ثلاثة ، ثم امسك ، فقال له حبة العرني: يا امير المؤمنين فسرها لي ، فقال: ما ذكرتها الاوانا اريد ان افسرها، ولكنه عرض لي بهر حال بيني و بين الكلام ، نعم، الذنوب ثلاثة : فذنب مغفور و ذنب غير مغفور و ذنب نرجو و نخاف عليه ، قيل : ياامير المؤمنين فبينها لنا ، قال : نعم ، اما الذنب المغفور فعبد عاقبه الله تعالى على ذنبه في الدنيا فالله احكم و اكرم ان يعاقب عبده مرتين، و اما الذى لايغفر فظلم العباد بعضهم لبعض، ان الله تبارك وتعالى اذا برز لخلقه اقسم قسما على نفسه فقال: و عزتي وجلالي لايجوزني ظلم ظالم و لو كف بكف ولو مسحة بكف و نطحة ما بين الشاة القرناء الى الشاة الجماء ، فيقتص الله للعباد بعضهم من بعض حتى لا يبقى لاحد عند احد مظلمة ، ثم يبعثهم الله الى الحساب ، واما الذنب الثالث فذنب ستره الله على عبده ورزقه التوبة فاصبح خاشعا من ذنبه راجيا لربه، فنحن له كما هو لنفسه ، نرجو له الرحمة و نخاف عليه العقاب .

و منها ما في البحار باب محاسبة العباد عن تفسير العسكري عليه السلام عند ذكر معجزات النبي صلى الله عليه و آله و كلام الذئب مع الراعي ، قال الذئب : ولكن الشقي كل الشقي من يشاهد آيات محمد صلى الله عليه و آله في اخيه علي عليه السلام وما يؤديه عن الله من فضائله ثم هو مع ذلك يخالفه و يظلمه و سوف يقتلونه باطلا و يقتلون ذريته و يسبون حريمهم، لاجرم ان الله قد جعلنا معاشر الذئاب ــ انا ونظرائي من المؤمنين ــ نمزقهم في النيران يوم فصل القضاء و جعل في تعذيبهم شهواتنا و في شدائد آلامهم لذاتنا .

ثم قال المجلسي رحمه الله : اقول : الاخبار الدالة على حشر الحيوانات عموما و خصوصا وكون بعضها مما يكون في الجنة كثيرة سيأتي بعضها في باب الجنة و قدمر

بعضها فی باب الركبان يوم القيامة وغيره كقولهم عليهم السلام فی مانع الزكاة : تنهشه كل ذات ناب بنابها و يطؤه كل ذات ظلف بظلفها ، و روی الصدوق فی الفقيه باسناده عن السكونی باسناده ان النبی صلی الله عليه وآله ابصر ناقة معقولة و عليها جهازها فقال : اين صاحبها ، مروه فليستعد غدا للخصومة ، و روی فيه ايضا عن الصادق عليه السلام انه قال : ای بعير حج عليه ثلاث سنين يجعل من نعم الجنة ، و روی سبع سنين ، و قد روی عن النبی صلی الله عليه وآله استفرهوا ضحاياكم فانها مطاياكم علی الصراط ، و روی ان خيول الغزاة فی الدنيا خيولهم فی الجنة ، انتهی ، و تلخص من جميع ذلك ان حشر الحيوانات فی الجملة ثابت .

قول الشارح : فلايجب اعادتهم فی الاخرة ـ ای لايجب اعادة بعض الحيوانات فی الآخرة نظرا الی دليل المتكلمين من وجوب الانتصاف والعوض لانهما يمكن حصولهما فی الدنيا لها ، و ذلك لا ينافی ثبوت حشر الحيوانات فی الجملة نظرا الی الآيات و الاخبار .

قول المصنف : ولايتعين منافعه ـ فی سائر الشروح: ولايتعين منافع، وهذا اصح ، و علی ای فالمراد واضح ، و هو ان العوض لا يجب ان يكون منفعة معينة بخلاف الثواب .

اقول : الكلام ههنا فی مقامات ثلاثة :

الاول ما حكم العوض اذا كان اسقاطا للعقاب و دفعا للضرر لانفعا كما فی عوض الكافر ، فالحق فيه ان الجزء الساقط من عذابه من سنخ عذابه اذ لا يتصور غير ذلك .

الثانی ما الدليل علی عدم وجوب كون العوض منفعة معينة، وهو كما بينه الشارح ان العوض لايجب ان يشعر صاحبه بانه عوض كمامر و ماكان كذلك لايجب ان يكون نفعا معينا .

الثالث مامناط تعيّن الثواب ، وظاهر الشارح هنا والقوشجی انه يجب ان يكون من جنس ما الفه المكلف و احبه من ملاذ الدنيا لانه فی الدنيا رغب فی تحمل المشاق

بترك المحرمات و اتیان الواجبات رجاء ان یصل فی الآخرة الی امثال ما احبه والفه فی الدنیا من الملاذ ، و الیه اشیر فی قوله سبحانه : کلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذی رزقنا من قبل و اتوا به متشابها ، ولو اعطی فی الآخرة ثوابا غیرما احبه و اشتهاه لکان مغرورا بالوعد مغبونا بالعمل .

اقول : فی هذا الکلام وجوه من النظر : الاول ان وجوب العلم بکون شیء فی الجنة ثوابا دون العوض لایستلزم کونه من جنس المألوف فی الدنیا ، والثانی ان العوض ایضا ان کان من غیر جنس ما الفه اشتهاه لکان المعوض مظلوما لانه صبر علی الآلام کما تحمل مشاق التکلیف رجاء وصوله الی مألوفه و محبوبه فی الآخرة ، و الثالث ان الثواب لولم یکن من جنس المألوف فی الدنیا بل کان الذ واشهی منه بمراتب کان اولی ولایتصور غبن و لاغرور ، والرابع ان ملاذ الجنة ونعیمها لاتقاس بملاذ الدنیا و نعیمها ولا دلیل علی انها من جنسها ، و الآیات الشاملة علی العواکه والحور و غیرها لاتدل علی ازید من الاشتراك فی المفهوم و ان اهل الجنة یلتذون بها و یبتهجون منها ، و اما بحسب الحقیقة فلا دلیل علی الاتحاد فیها ، بل الآیات والاخبار الکثیرة الناطقة بانتفاء خواص اشیاء الدنیا عنها من الکدورات و الکثافات والتبعات و الاحتیاج فی حدوثها الی مقدمات دالة علی اختلافها معها فی الحقیقة ، و الخامس ان العقلاء یتحملون المشاق رجاء ما وعدهم الآمر بالتحمل من المنافع والفوائد مع عدم علمهم بجنسها و کمها و کیفها ان کانوا معتقدین بصدق الواعد و کثرة عطائه و علو کرمه کما اشیر الیه بقوله تعالی : فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین جزاءً بماکانوا یعملون .

و قال الطبرسی فی مجمع البیان ذیل الآیة : و قد ورد فی الصحیح عن النبی صلی الله علیه و آله انه قال : ان الله یقول اعددت لعبادی الصالحین مالاعین رات ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر ، بله ما اطلعتکم علیه ، اقرؤوا ان شئتم : فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة اعین، رواه البخاری ومسلم جمیعا ، انتهی ، واماقوله تعالی: کلما رزقوا الخ فمن المتشابه، فسّرت بتفاسیر مختلفة مذکورة فی کتبها .

وروى المجلسي رحمه‌الله في البحار باب الجنة عن تفسير الامام عليه‌السلام ذيل قوله تعالى : كلما رزقوا الخ : فاسماؤه كاسماء مافي الدنيا من تفاح و سفرجل ورمان و كذا و كذا ، وان كان ماهناك مخالفا لمافي الدنيا فانه في غاية الطيب ، وانه لايستحيل الى مايستحيل اليه ثمار الدنيا من عذرة وسائر المكروهات من صفراء و سوداء ودم ، بل لايتولد عن ماكولهم الا العرق الذي يجري من اعراضهم اطيب من رائحة المسك .

ان قلت : روى في البحار باب الجنة عن تفسير القمي رحمه‌الله ذيل قوله تعالى وزرابي مبثوثة قال : كل شيء خلقه‌الله في الجنة له مثال في الدنيا الا الزرابي فانه لايدرى ماهي ، قلت: ان المماثلة في الاصطلاح هي الاتحاد في الحقيقة ، واما في العرف فاعم من ذلك ، فالحق ان الموعود ثوابا هو الجنة وهو فوق مايتمناه الانسان وليس من جنس ماالفه في الدنيا وان سمي باسمائه .

قول الشارح : واحتج القاضي الخ ـ عدم القدرة على الاستيفاء والمطالبة وعدم عرفان المقدار والجنس لاينافي القدرة على الاسقاط .

قول الشارح : وفي هبته نفع الخ ـ اشارة الى شرطين لصحة اسقاط الحق: انتفاع المسقط له بالاسقاط وان كان دفع ضرعنه والا كان الاسقاط لغوا عبثا ، و امكان انتقال الحق من ذيه اليه والا لم يتحقق الاسقاط بانشائه .

قول الشارح : اذا علم دينه الخ ـ بفتح الدال اي حقه وملكه ، وان بالفتح عطف عليه ، و آثر بصيغة الماضي من الايثار اي الاختيار عطف على علم ، فاذا تمت هذه الثلاثة تم المقتضي للاسقاط ، و حاصل كلام الشارح ان المقتضي للاسقاط فيما نحن فيه موجود والمانع الشرعي و كذا العقلي مفقود ، و شرطه متحقق ، فالعوض ان كان على المخلوق صح اسقاطه .

اقول : الآيات والاخبار الكثيرة دالة على حسن العفو والصفح عن الظالم والترغيب عليه لاسيما اذا كان مؤمناً قريباً ، بل في الاحاديث مايدل على ان‌الله تعالى يدعو عباده يوم القيامة الى التتارك والتعافي و يعدهم على ذلك بالتفضل والانعام ،

فالاسقاط حسن شرعا و عقلا و كل ماهو حسن صحيح اذا جمع الشروط ، و يحتمل ان يكون مراد المصنف : انه لا يصح ان يسقط الله سبحانه العوض عن الظالم من دون الرضا ممن له العوض اى المظلوم لان الانتصاف واجب .

قول الشارح : لانتفاء الضرر عنه ـ اى عن صاحب الحق فى اختيار هذا الاحسان وهذا تعليل للايثار ، و هو غير تام لان الانسان ربما يؤثر الاحسان بهذا الوجه او بغيره و ان كان فيه ضرره، فالاحسان باسقاط الحق او بغيره معقول صحيح و ان كان فيه ضرره فلا يشترط بانتفاء الضرر ، نعم يشترط بانتفاء الضرر اذا كان معه منع شرعى كما عند السفه، و يمكن ارجاع الضمير المجرور الى من عليه العوض ، فالكلام اشارة الى شرط آخر لصحة الاسقاط و هو ان لا يكون ضررا عليه ، بل يكون احسانا اليه .

قول الشارح : و على هذا لو كان العوض الخ ـ اى لو كان العوض حقا لمظلوم على ظالم امكن المظلوم ان يجعله هبة مستحقة لغير الظالم من العباد كما امكنه ان يجعله هبة للظالم نفسه .

قول الشارح : فلا يصح نقله الخ ـ اى فلا يصح نقله الى الغير لانه لا يستحق المدح على ماعمله صاحب الثواب ، بل مدح احد وتعظيمه على عمل الغير قبيح، وقد مران الثواب لابد من اشتماله على المدح والتعظيم .

قول الشارح : كانه لم يفعل ـ اى كانه تعالى لم يفعل الالم بمن يعطيه العوض فينتفى عنوان الظلم .

قول الشارح : ولا يخرج مافعلناه الخ ـ اى لا يجب ان يخرج ما فعلناه عن كونه ظلما ، بل الواجب اداء الحق سواء بقى عنوان الظلم ام لا ، و لذلك يجب علينا التوبة ايضا .

المسألة الخامسة عشره

(فى الآجال)

قول المصنف : واجل الحيوان الوقت الخ ـ يطلق الاجل على مدة الشيء

كقوله تعالى: فلما قضى موسى الاجل ، وعلى نهاية مدة الشيء كقوله تعالى : فاذا جاء اجلهم ، والمبحوث عنه هنا المعنى الثاني للحيوان .

ثم انه انما قال : الوقت الذى علم الله تعالى الخ ، و لم يقل الوقت الذى تبطل حياته فيه للاشارة الى ان لكل حادث كالاجل و غيره صورة علمية عندالله تعالى ، و واقعة فى الوجود ، و هما متوافقتان دائما لان الواقع لايتخلف عما علمه تعالى و ان لم يكن العلم مؤثرا تاما فى ذلك ، و صورة تقديرية عند عمال الملكوت باذنه تعالى و اعلامه ، والواقع قد يتخلف عن هذه لان الله تعالى يمحو مايشاء و يثبت و عنده ام الكتاب و من هذا ينشأ كون الاجل اجلين : احدهما ماعندالله تعالى والثانى مافى لوح التقدير ، قال الله تعالى : هو الذى خلقكم من طين ثم قضى اجلا و اجل مسمى عنده ثم انتم تمترون ، فما عندالله هو الواقع بتّاً باسبابه الكاملة ، و ماقضاه فى لوح التقدير قد تتم اسبابه فيوافق ذلك او لا تتم فيتخلف ، و هو تعالى مع علمه بذلك ازلا لسر سلطان الربوبية لا يطلعهم على ان اسباب هذا المقضى تتم اولا ، فرب مقدر فى اللوح لا تتم اسبابه وهو تعالى يعلم وهم لايعلمونه فيمحى فلايقع ، و يقال عندذاك : بدا لله سبحانه ، فالاجل لكل نفس بحسب مافى علم الله والواقع ليس الاواحدا وتعدده باعتبار ماقلنا ، هكذا يستفاد من كلمات اهل بيت النبوة سلام الله عليهم ، و اما المخالفون فقد تحيروا فى امر البداء وتفسير الاجل وتعيين الاجلين ، فملاوا زبرهم و تفاسيرهم ممالايسمن ولايغنى من جوع و من الطعن علينا فى مذهب البداء ، و هو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد ، و قد اوردنا الكلام فى البداء فى التذييل لتوحيد الصدوق ، فحاصل مراد المصنف ان الاجل واحد و ليس هو الوقت المقدر المعلوم المضروب عند عمال الملكوت لانه قد يتغير بل الذى فى علمه تعالى ، و ان اطلق عليه الاجل ايضا .

قول الشارح : وجاز ان يكون موت الخ ـ و ايضا الموت الم فينبغى البحث عن وجه حسنه ، وهو كونه من مقدمات الوصول الى الغاية القصوى الانسانية.

قول الشارح : ونعنى بالوقت الخ ـ اعلم ان الوقت هو الزمان ، لكن الزمان يؤخذ لا بشرط بمعنى عدم اعتبار اضافته الى حادث اولااضافته اليه ، و اما

الوقت فيؤخذ باعتبار الاضافة الى حادث ، فيقال : وقت الصلاة وقت طلوع الشمس، ثم الحادث اما حادث فی الزمان باق فی امتداده كالصلاة ووجود زيد و الحركة من نقطة الى نقطة واما حادث فی الآن وطرف الزمان كطلوع الشمس ووصول المتحرك الى نقطة المنتهى ، والوقت يطلق على طرف القسمين ، فالوقت اعم من الزمان لانه يطلق على الزمان المنقسم وعلى الآن الذى هو طرف الزمان ولا ينقسم ، و مراد الشارح بالحادث ظرف القسم الاول من الحادثات ، و مراده بما يقدر تقدير الحادث ظرف القسم الثانی من الحادثات ای الحادثات فی الآن ، و معنى قوله : يقدر تقدير الحادث ای يقال للحادث فی الآن : الموجود الزمانی بمعنی انه ليس بخارج عن الزمان كالمجردات وان لم يكن موجودا فی الزمان بل فی ظرفه، والمثالان فی كلامه من القسم الثانی ای الواقع فی الآن .

قول الشارح : فاجل الحيوان هو الوقت الخ ـ ای هو الآن الذى علم الله تعالى ذلك فيه .

قول الشارح : واجل الدين هو الوقت الخ ـ ای هو الزمان الذی جعلاه محلا لادائه فان اداء الدين وان كان بالدقة العقلية يقع فی الآن، لكن الغريمين يضربان له زمانا كيوم كذا وليلة كذا .

قول المصنف : و المقتول يجوز الخ ـ ای لولا القتل ، و ذلك لان القتل اخص من الموت لانه يقع بالقتل و بغيره ، وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم ولا ثبوته فهو على امكانه يكون باقيا .

قول الشارح : من المعلوم منه ـ كلمة من موصولة ،

قول الشارح : له اجلان ـ قد علمت آنفا ان الاجل فی علمه سبحانه و فی الواقع واحد سواء تحقق بالقتل ام بغيره و تعدده انما هو باعتبار البداء .

قول الشارح : بل تقديری ـ ای ما كان يعيش اليه اجل للمقتول على تقدير ان لا يقتل وان لا يموت بسبب آخر ، بل يبقى الى حين، واما ان قتل او مات بسبب آخر مكان القتل فهو اجله ليس له اجل آخر .

قول الشارح : و لما وجب القود الخ ـ اى ولما وجب القصاص على القاتل لانه لم يفوت حياة المقتول ، اقول : هذا الاستدلال لوتم و ليس كذلك فانما ينهض لابطال مذهب الموجبين لموته .

قول الشارح : ماتقدم ـ فى المسالة الرابعة عشرة فى العلم من مباحث الكيف وفى المسألة الخامسة من هذا الفصل من قوله : والعلم تابع .

قول الشارح : من ان العلم لايؤثر فى المعلوم ـ اى لايكون علة تامة لموت المقتول حين القتل حتى يجب موته بالعلم ولو لم يقتل لان العلم تابع اى له مطابقة للمعلوم ، واعترض على هذا الجواب بان الخصم تسلم ان العلم ليس موجبا لموته لو لم يقتل بل له موجب آخر مكان القتل ان مات ، لكن الموت بسبب آخر مكان القتل واجب لئلا يلزم خلاف ماعلمه تعالى كما لو علم تعالى ان فلانا يزنى فى ساعة كذا و مكان كذا فالزنا واجب باسبابه لا بالعلم ، ومانحن فيه كذلك فانه تعالى علم موته فى وقت كذا فان لم يقع بالقتل فرضا وجب ان يقع بسبب آخر ، فهذا الجواب ينفعكم فى ابطال الجبر ولاينفعكم هنا ، والجواب ان معلومه تعالى فيما نحن فيه انه يموت بالقتل و قدمات به لاالموت مطلقا ، واما الموت مطلقا فكما انه ممكن ان يقع وقت القتل لولا القتل و ان لايقع امكن ان يكون معلوما له تعالى وقت القتل لولاه وان لايكون معلوما له تعالى وقته لولاه بل يكون معلوما له تعالى فى وقت آخر ، فصحيح الاستدلال ان المقتول لو لم يمت بالقتل لزم خلاف معلوم الله تعالى ، لانه او لم يمت و او بغير القتل لزم ذلك ادلا سبيل لنا الى علمه تعالى ، بل كلما وقع امر نحكم بعد الوقوع انه كان فى علمه سبحانه كذلك .

قول الشارح : فبذبحه فوت الخ ـ فيكون عوضه على الذابح مساويا لمافوته عليه فليس محسنا اليه .

قول الشارح : اما الاول فليس بلطف الخ ـ ليس البحث فى الاجل بهذا المعنى ، مع انه لطف بمعنى المحصل للغرض ، وتقدم ذكر المعنيين للطف فى اول المسالة الثانية عشرة .

المسألة السادسة عشرة

(في الارزاق)

قول المصنف : والرزق ماصح الخ . اقول : الرزق تكويني وهوماينتفع به المخلوق في بقائه ، وتشريعي وهو مافسره المصنف ، فان الحيوان كالفارة والهرة والغراب ينتفع بما في مزارع الناس و بيوتهم و بساتينهم و لهم منعها مع انه رزق لها بلا شبهة و ذلك لان الحيوان ليس له تشريع ، و كذا ما ينتفع به الغاصب بالغصب والسارق بالسرقة وامثالهما بوجه محرم فهو رزق له مع قطع النظر عن التشريع و التكليف وليس رزقا لهم نظرا اليه من حيث انهم ممنوعون عن الانتفاع به شرعا ، والى التكويني اشير في قوله تعالى : وما من دابة في الارض الاعلى الله رزقها ، ولو فرض ان انسانا لاينتفع في عمره الا بالحرام لم يخرج عما على الله سبحانه رزقه ، والى التشريعي اشير بقوله تعالى : وانفقوا مما رزقناكم ، فالنزاع بين الاشاعرة والمعتزلة يمكن ان يرجع الى اللفظ .

ثم البحث عن الرزق لانه فعل الله عزوجل وهذا الفصل منعقد لذلك ، ولانه لطف بمعنى المحصل لغرضه تعالى .

قول الشارح : الرزق عند المجبرة الخ ـ ليس الرزق منحصرا فيما اكل كما يأتي التصريح به في كلامه ، ولا المجبرة حصروه فيه فقوله مثال ، نعم بعض الاشاعرة على ما نقل القوشجي والمجلسي رحمه الله في البحار باب الارزاق عن البهائي رحمه الله خص الرزق بما تربى به الحيوان من الاغذية والاشربه ، لكنه ليس بشيء .

قول الشارح : لان للمالك منعها منه ـ اى لمالك الطعام سواء كان مالك البهيمة ايضا املا و سواء كانت مما يملك املا .

قول الشارح : والغاصب اذا استهلك الخ ـ مناط كون الشيء رزقا تكوينيا

هو الاستهلاك والانتفاع بالفعل ، و مناط كونه تشريعيا امكان الانتفاع به بالتصرف الجائز شرعا ، والامثلة المنقولة من المعتزلة يظهر حالها من المناطين .

قول الشارح : و ليس الرزق هو الملك الخ ـ بل بينهما عموم من وجه ، و هذا رد على ما ذهب اليه المعتزلة على ما نقل الاشعرى فى المقالات من انهم زعموا ان الله سبحانه انما رزق الخلق ماملكه اياهم ، و مفاد هذا الكلام ان كل رزق ملك ، والحق هو العموم من وجه بينه و بين الرزق التكوينى ، و اما التشريعى فكل ملك رزق لا العكس .

قول الشارح : فحينئذ الارزاق كلها الخ ـ اى فاذا كان التكوين والتشريع بيده تعالى فالارزاق كلها من قبله تعالى .

قول المصنف : والسعى فى تحصيله الخ ـ يمكن فرض كراهته ايضا كما اذا منع عن مندوب كحضور الجماعة و السعى فى حوائج الاخوان مع عدم الحاجة .

قول الشارح : قد يجب مع الحاجة الخ ـ اتى بقد لافادة التمثيل ، لا ان الحاجة مناط الوجوب و طلب التوسعة مناط الاستحباب والقناعة مناط الاباحة و منع السعى عن الواجب مناط الحرمة .

المسألة السابعة عشرة

(فى الاسعار)

قول المصنف : اعتبار العادة ـ اى عادة الناس فى قيمة المتاع اوعادة المتاع من حيث القيمة .

قول المصنف : و اتحاد الوقت ـ ان من المتاع ماله وقت بحسب رغبة الناس اليه كالثلج والفحم او بحسب حصوله كالفواكه ، و منه ماليس له وقت خاص كاكثر

اثاث البيوت والمعدنيات والحيوانات فماله وقت لابد من اعتبار اتحاد الوقت بحسبه كالعام الماضي و هذا العام مثلا .

قول المصف : و المكان ـ اتحاد المكان ظاهر، و هو البلد او ما في حكمه سواء كان مكان المتاع او متجره.

قول المصف : والينا ايضا ـ خلافا للاشاعرة فانهم انما يسندون كل سعر اليه تعالى بناءً على مذهبهم من استناد كل حادث اليه .

اقول: ان الاخبار الدالة على ان السعر انما هو الى الله عزوجل و انه تعالى وكل بالسعر ملكا لا تدل على مذهب الاشاعرة لان سياقها سياق سائر الكلمات الصادرة عن بيت الوحي من استناد الاشياء كلها اليه تعالى ، فلاينافي ذلك وجود الاسباب الوسطية و استناد بعض الامور الى غيره .

قول الشارح : بان يحمل السلطان الخ ـ التسعير وهو حمل الحاكم او ظالم احدا على ان يبيع او يشتري متاعا بغيرما يرضاه حرام لانه تصرف في حق الغير من دون رضاه ، والاخبار دالة عليه ، منها ما رواه الصدوق في التوحيد باب الاسعار عن احمد بن زياد بن جعفر الهمداني رضي الله عنه عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن غياث بن ابراهيم عن جعفر بن محمد عن ابيه عن جده عليهم السلام قال : مر رسول الله صلى الله عليه و آله بالمحتكرين فامر بحكرتهم ان تخرج الى بطون الاسواق و حيث تنظر الابصار اليها، فقيل يارسول الله صلى الله عليه وآله : لو قوّمت عليهم، فغضب عليه السلام حتى عرف الغضب في وجهه ، و قال : انا اقوم عليهم ؟! انما السعر الى الله عزوجل ، يرفعه اذاشاء و يخفضه اذاشاء ، وقيل لرسول الله صلى الله عليه وآله : لو سعرت لنا سعرا فان الاسعار تزيد وتنقص، فقال عليه السلام: ما كنت لالقى الله عزوجل ببدعة لم يحدث لي فيها شيئا ، فدعوا عباد الله ياكل بعضهم من بعض .

لة
المسألة الثامنة عشرة

(في الاصلح)

قول المصنف : والاصلح قد يجب الخ ـ اعلم ان الله سبحانه لا بخل في ساحة قدسه فما كان موردا لفيض اتاه ، فما لكل موجود من فيضه فهو الاصلح له ، و رعاية الاصلحية للموجود ذى الاختيار تكون بالتكوين والتشريع معا ، والممنوع انما منع لقصوره تكوينا او تقصيره اختيارا ، و لكن رعاية ذلك لاتكون بحسب مصالح الدنيا فقط ولا بحسب مصالح الشخص كما يظهر من بعض الكلمات ، بل الله تعالى يراعى مصالح عباده في الدنيا والآخرة معا برحمته الواسعة على جميع الخلق ، فرب شيء لا يكون مصلحة لشخص في دنياه بل في آخرته ، اولا لنفسه بل لنوعه اولشخص آخر مع رعاية حقه و تدارك مافات عليه .

ثم ان الاجماع منعقد من الامامية و اخبارهم دالة على ان الله تعالى لا يفعل بعباده الا الاصلح لهم ، قال المفيد رحمه الله تعالى في اوائل المقالات : ان الله تعالى لايفعل بعباده ماداموا مكلفين الا اصلح الاشياء لهم في دينهم و دنياهم . وانه لايدخرهم صلاحا ولانفعا . و ان من اغناه فقد فعل به الاصلح في التدبير وكذلك من افقره و من اصحه و من امرضه فالقول فيه كذلك .

قول الشارح : ليس بواجب على الله تعالى ـ هذا مذهب الاشاعرة ايضا لكن على مبناهم ، والشيخان من المعتزلة .

قول الشارح : في حال دون حال ـ اى حال وجود الداعى وانتفاء الصارف ، لاحال تحقق الصارف كعدم شرط او قابلية او وجود مفسدة له او لغيره ، فالاصلح واجب ان امكن وقوعا لاان امكن ذاتا ، ولا يبعد ان ينصرف اطلاق قول البلخي الى ما ذهب اليه ابو الحسين ، ولم يذكر قيده لوضوحه .

قول الشارح : فی الزائد علی ذلك القدر ـ ای علی ذلك القدر من المال لزید فی المثال المذکور آنفا .

قول الشارح : فان وجب ایجاده الخ ـ ای ایجاد ذلك الزائد لزم وجوب ایجاد مالانهایة له من الزوائد لانا نفرض انتفاء المفسدة و ثبوت المصلحة فی کل زائد بعد زائد ولو فی مورد واحد و وجود مالانهایة له ممتنع .

والجواب اجمالا ان غیر المتناهی الممتنع وجوده فی الخارج لایتصور فیه الاصلح و غیر الاصلح حتی یقال واجب ذلك فیه ام لا فالکلام فی الممکن ، و اما تفصیلا فان کل ممکن بالنظر الی نفسه من حیث هو هو صالح له الوجود ، و اما بالنظر الی غیره فقد یکون وجوده اصلح من عدمه و قد یکون عدمه اصلح من وجوده ، و اختیار الاصلح من الطرفین واجب من القادر المختار الحکیم الغنی العالم و ترك الاصلح قبیح، ثم ان نوعا من الاصلح وان لم ینته الی حدٍ نقول بوجوب ایجاده ولا یلزم منه محال لان ایجاد افراد غیر متناهیة علی سبیل التعاقب واقعا فی زمن غیر متناه کنعم الجنة التی لاتنقطع لاهلها ابدا لیس ممتنعا ، بل الممتنع حصول غیر المتناهی من الافراد مجتمعة، و هذا غیر لازم ، فالحق ان الاصلح واجب و ان کان کذلك .

ثم ان الاصلح کما قلنا لایراعی بحسب امکانه الذاتی ولا بحسب مصالح الدنیا فقط ولا بحسب اشخاص العباد و لا بحسب ما نراه مصلحة ، ثم ان الدعاء لاینافی وجوب الاصلح ولیس سؤالا منه تعالی ان یغیر ما هو الواجب علیه تعالی ، بل هو بشرائطه اصلح للعباد من ترکه .

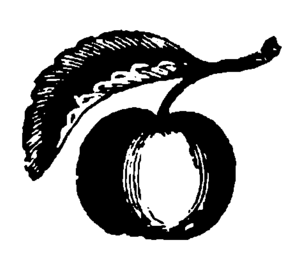
قول الشارح : وقال ابو الحسین الخ ـ توضیح کلام ابی الحسین ان ذلك القدر من المال لزید فی المثال المذکور ان کان فی الزائد علیه الی غیر النهایة مفسدة فوجوب ذلك القدر و قبح الزائد معلوم ، و ان لم یکن فی ذلك الزائد مفسدة فوجوب اصل ذلك القدر غیر معلوم و علی هذا فانه تعالی قد یفعل ذلك القدر و قد لایفعله لان الداعی حاصل لفعل ذلك القدر و ذلك الزائد معا لان المفروض انتفاء المفسدة فیه فیجب من هذه الجهة، وان فعلهما معا شاق علی الله تعالی لان ایجاد غیر المتناهی شاق والمشقة

تجرى مجرى الصارف فيقبح من هذه الجهة ، فيصير ارادة الفاعل مترددة بين الجهتين اى الداعى الى فعل غير المتناهي والصارف عنه فلا يمكن الحكم بوجوب الفعل ولا وجوب الترك .

اقول : لا يخفى ما فى هذا الكلام من الخبط والشناعة لان التردد بين فعل غير المتناهي و تركه لا يستقيم دليلا على نفى وجوب اصل ذلك القدر المتناهي حتى يقال فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر و قد لا يفعله ، و ثانيا ان المشقة لا تتصور فى حقه تعالى بل الممتنع لا يقبل الوجود والممكنات جميعا على الاستواء فى جنب قدرته مع ان الممتنع لا يوصف بالشاق ، و ثالثا ان الداعى الى الممتنع غير معقول ، و رابعا كيف يمكن تصور الترديد بين فعل الممتنع و تركه مع انه تعالى منزه عن الترديد فى ارادته ، فالحق فى الجواب ما بيناه ، ثم ان مثاله غير مناسب للمقام لانه كائناما كان متناه و كلامنا فى الزائد الى غير النهاية مع ان المشقة بنفسها لا تجرى مجرى الصارف لان الفاعل ان رأى المصلحة فى الفعل يتحمل مشقته و الا فلا .

قول الشارح : **فبحصوله الخ** ـ اى فتجويز العدم بحصول الداعى فيما الخ ، و هذا من ذاك فان الفعل المنتفى بالاستحالة كيف يتصور فيه حصول الداعى مع علم الفاعل بها و كذا تجويز العدم فيه غير معقول .

قول الشارح : **وللنفاة وجوه اخر** ـ ذكرها القوشجى فى شرحه فراجع ، و بما ذكرنا يظهر الجواب عنها .



المقصد الرابع

فى النبوة

المسألة الاولى

(فى حسن البعثة)

قول المصنف: والبعثة حسنة الخ ـ اعلم ان الفطرة كما تشاهد الاله ووحدته على مامر بيانه فى مسألة اثبات الصانع و توحيده تطالب التعقل والهداية من ربه الى مافي العالم من الحقائق والمعارف ، و تطالب ايضا بعد ما يرى الانسان لنفسه الاختيار فى حركاته وسكناته ان يبين له ربه مايصلحه ويوجب سعادته ومايفسده ويوجب شقاوته بعدما علم من نفسه عدم الاهتداء الى ذلك وحيرته فى المراحل ، والى هذا اشير فى الحديث: ان الله سبحانه بعث الانبياء الى الناس ليعقلوا منه فان هذه الغاية من بعثة الانبياء مطالبة الفطرة ، فالفطرة تنقبض و تحزن اولم تر ماتطلبه من ربه حاضراً ميسور الوصول ، وتفرح وتنبسط اذا رأته كذلك ، والله تعالى لم يرد ذلك ولم يرض به لان الفطرة ذات منزلة عنده سبحانه اذهى من حقيقة التوحيد على ما بينه اصحاب الوحى سلام الله عليهم ، فلذلك اكثروا التذكرة بان الارض لاتخلو من الحجة واول من وجد فى الدنيا حجة الله وآخر من فقد منها حجة الله ، فالفطرة ناطقة وبحقيقتها السليمة شاهدة على ان من الحسن الواجب عليه تعالى ان يكلم عباده ويبين لهم طريق الوصول الى بابه والتقرب بجنابه وان لايتركهم سدى حيارى متخالفين لم يكن لهم ركن التوحيد والوحدة يلتجئون اليه وقد خلقهم لعبادته وذلك للوصول الى رحمته .

ثم ان بعضا من النفوس قابل لان ينزل عليه من الله تعالى ما ينزل من دون وساطة انسان آخر سواء كان جامعا لشرائط التبليغ الى بعض الناس او كلهم اولم يكن وبعضا منها غير قابل لذلك فلابد له من وساطة حجة من الله عليه كما ورد التنبيه على ذلك فى الاحاديث .

ثم ان الانسان الطالب بفطرته بيان الحق تعالى المحب بالحقيقة للوقوف على

ماليس في حيطة ادراكه من المعارف وماعندربه من اخبار الحقائق اذاسمع منادياينادى للايمان ان آمنوا بربكم آمن بادنى وميض يدل على صدق مقاله وحقية دعواه كما نقل فى سبب ايمان سلمان وابى ذر رحمهماالله عزوجل .

وبهذا كله نطق منصور بن حازم فى محضر الصادق عليه السلام وقرره على ماورد في حديث رواه الكليني رحمه الله في الكافي باب الاضطرار الى الحجة عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى عنه قال: قلت لابى عبدالله عليه السلام: ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله ، قال: صدقت، قلت: ان من عرف ان له ربا فينبغى له ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لايعرف رضاه و سخطه الابوحى اورسول، فمن لم ياته الوحى فقد ينبغى له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة ، الخ .

والمنكرون انما انحرفوا عن الطريقة بالهوى وكدورة فطرتهم بظلمات الشهوات وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ، فالاستدلال على حسن البعثة و وجوبها تاكيد وتفصيل لما تحكم به الفطرة، وقلّما ينفع من تلوثت نفسه بالشهوات وانغمر قلبه فى حب اللذات الفانيات الا من ادركته العناية الربانية وخلصته من اسر الهوى والاخلاد الى هذه الارض الدنية ، ولكن وظيفة التبليغ والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتى هى احسن لاترتفع ابدا عن اهله، وذلك معذرة الى الله اولعلهم يرجعون فان القلوب بيدالله والمصير الى الله .

ثم ان من اراد تحقيق الاديان و تحـرى الحق فعليه بالابتداء بالاسلام لان تحقيق المتاخر يغنى عن تحقيق المتقدم و اما تحقيق المتقدم لا يغنى عن تحقيق المتاخر .

ثم ان العقل يحكم بحسن وجود الانسان الكامل و كمال فائدته بل بوجوبه بين افراد الاناسى الذين يرون انواع النقائص فى انفسهم بالبداهة من دون حاجة الى تجشم استدلال ، فقول المصنف : لاشتمالها على فوائد الخ تحليل للموضوع لااستدلال على المطلب .

قول المصنف : فيحصل اللطف للمكلف ـ بل البعثة من اعلى مصاديق اللطف بالمعنيين المحصل للغرض و المقرب من الطاعة المبعد من المعصية ، فهى لكونها لطفا واجبة .

قول الشارح : ومنعت البراهمة منه ـ قال الشهرستانى فى الملل و النحل: من الناس من يظن انهم سموا براهمة لانتسابهم الى ابراهيم عليه السلام ، وذلك خطأ فان هؤلاء هم المخصوصون بنفى النبوات اصلا و راسا ، فكيف يقولون بابراهيم عليه السلام، والقوم الذين اعتقدوا نبوة ابراهيم عليه السلام من اهل الهند فهم الثنوية منهم القائلون بالنور والظلمة على راى اصحاب الاثنين ، وهؤلاء البراهمة انما انتسبوا الى رجل منهم يقال له براهم ، و قد مهد لهم نفى النبوات ، وقرر استحالة ذلك فى العقول بوجوه ، ثم ذكر الوجوه ، ويأتى ذكرها عند قول المصنف : وشبهة البراهمة الخ ، ثم قال : ان البراهمة تفرقوا اصنافا : فمنهم اصحاب البددة ، و منهم اصحاب الفكرة ، ومنهم اصحاب التناسخ، ثم ذكر مذاهب كل صنف بالتفصيل .

وقال الامامى فى جنات الخلود : البراهمة من اهل النحل ، يقولون لعالمهم برهمن ، وبرهما اسم ملك يقولون : انه واسطة بين الخالق والمخلوق .

وقال المقدس الاردبيلى فى حاشيته على القوشجى: قيل هم قوم من علماء الهند ، وقيل هم المنسوبون الى برهمن حكيم من حكماء الهند .

وقال الاسفراايينى فى التبصير: البراهمة ينكرون جميع الانبياء ، ولكنهم يقولون بحدوث العالم وتوحيد الصانع .

اقول : البراهمة جمع ، مفرده البرهمى كالاشاعرة و الاشعرى ، و البرهمى منسوب الى برهما ، وهذا الجمع والنسبة انما وقع فى كلام العرب لافى كلامهم ، و اما المنسوب الى برهما فى كلامهم برهمن على وزان سمندر ، والجمع برهمنان على وزان الجمع الفارسى ، و يطلق برهمن ايضا بالخصوص على عالمهم و رئيسهم ، ثم انهم ليسوا من اهل التوحيد كمازعم الاسفراايينى، قال المحقق العلام الميرزا ابوطالب الشيرازى فى آخر المجلد الاول من اسرار العقائد نقلا عن كتاب دبستان المذاهب :

ان اسم الاله الاول و اصل الالهة عندهم برنجن ، واعتقادهم فيه انه كان وحده ولم يكن معه احد، و كان في سرته شجرة نيلوفر لها الف ورقة ، و حدث برهما من تلك الشجرة، وكان لبرهما اربعة وجوه ، له من كل وجه شخصية مخصوصة ، واحد من تلك الوجوه مهاديو، و لمهاديو ثمان ايدی ، وكان في سرة برهما شجرة من نيلوفر لها خمسمائة ورقة الى آخرما نقل عنهم من نظائر هذه العقائد في آلهتهم المتعددة.

وقال المحدث القمي رحمه الله تعالى في السفينة: البراهمة قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثة الرسل، قال ابن جوزي في كتاب تلبيس ابليس: ومن الهند البراهمة قوم قد حسن لهم ابليس ان يتقربوا باحراق نفوسهم ، ثم ذكر حكايات في قتلهم انفسهم في افعال عجيبة نقلا عن ابی محمد النوبختي رحمه الله تعالى .

قول الشارح : و منها ازالة الخوف الخ ـ حاصل هذا الكلام ان العبد حيث انه مملوك بجميع حيثياته يحصل له الخوف بالتصرف لاحتمال عدم رضا المولى بذلك، و بعدم التصرف ايضا يحصل الخوف لاحتمال ان يكون المولى طالبا منه عملا وتصرفا، فاذا جاء المبعوث من عنده و بيّن موارد رضاه زال الخوف .

اقول : هذه مسألة الحظر والاباحة المبحوث عنها في اصول الفقه ، والحق ان الخوف لا يحصل للعبد بالتصرفات الضرورية لاصل التعيش والبقاء بحيث لو تركها ادى ذلك الى هلاكه و تعذر معيشته ، و كذا احتمال طلب المولى لا يظهر له ثمرة الا في استحقاق العقاب بترك المحتمل ، وهذا ايضا مـدفـوع بقبح العقاب بلا بيان عقلا .

قول الشارح : ومنها ان بعض الاشياء الخ ـ هذا اشارة الى ان اصول الطب من الانبياء سلام الله عليهم، وهو كذلك كغيره ، فان البشر يهتدى الى المصالح الدنيوية كالاخروية بهداية المبعوثين من عنده تعالى .

قول الشارح : و منها ان النوع الانساني الخ ـ قد مضى هذا الوجه تفصيلا في المسألة الحادية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث عند بيان حسن التكليف على

مسلك فلاسفة الاسلام ، و هو بعينه مذكور فی کتب الفلاسفة لحسن البعثة لان التكليف و البعثة متلازمان ، والمصنف ضمن وجه الفلاسفة وجه المتكلمين و لم يأت به على حدته اختصارا .

و للالهيين وجه آخر لحسن البعثة مذكور فی کتبهم ، ملخصه ان الناقص فی الغاية لايناسب الكامل فی الغاية ولايستفيد منه فلابد من واسطة ليحصل الكمال له منه بسببه ، و لعل المصنف اراد بقوله : و تكميل اشخاصه الخ الاشارة الى هذا الوجه ، و هذا مأخوذ من حديث رواه فی الكافی باب الاضطرار الى الحجة عن علی بن ابراهيم عن ابيه عن العباس بن عمرو الفقيمی عن هشام بن الحكم عن ابی عبدالله عليه السلام انه قال للزنديق الذی سأله من اين اثبتّ الانبياء والرسل ، قال : انا لما اثبتنا ان لنا خالقا صانعا متعاليا عنا و عن جميع ما خلق وكان ذلك الصانع حكيما متعاليا لم يجز ان يشاهده خلقه ولا يلامسوه فيباشرهم و يباشروه و يحاجهم و يحاجوه ثبت ان له سفراء فی خلقه يعبرون عنه الى خلقه و عباده و يدلـونهم على مصالحهم و منافعهم وما به بقاؤهم و فی تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم فی خلقه والمعبرون عنه جل وعز ، و هم الانبياء عليهم السلام و صفوته من خلقه حكماء مؤدبين بالحكمة مبعوثين بها غير مشاركين للناس ـ على مشاركتهم لهم فی الخلق والتركيب ـ فی شیء من احوالهم مؤيدين من عندالحكيم العليم بالحكمة ، ثم ثبت ذلك فی كل دهر وزمان مما اتت به الرسل و الانبياء من الدلائل والبراهين لكيلا تخلو ارض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته و جواز عدالته .

قول الشارح : فبعضهم مستغن الخ ـ هم الانبياء والاوصياء صلوات الله عليهم.

قول الشارح : للاتصال بالامور العالية ـ ای بالملكوت ومبادی الوحی.

قول الشارح : والقوة البشرية عاجزة عنه ـ ان قلت: ان القوة البشرية كافية لاحداث الصنائع والآلات التی يحتاج البشر اليها فی تعيشهم الدنيوی و بقائهم فيها كما نشاهده لاسيما اليوم ، قلت : كلما يرتقی العلم والصنعة ای علم كان او صنعة كانت فهو تكميل لما كان فی العصر المتقدم حتی ينتهی الی اعصار الانبياء عليهم السلام ، فكل آلة

او صنعة احدثت لرفاه عيش الآدميين فكان اصلها بارشاد نبى من الانبياء صلوات الله عليهم ، و هذا غيرخفى عندالمتتبع فى التواريخ ، و سرذلك ان احداث البديع العلمى من الانسان يحتاج الى الانبعاث الفكرى ، والانبعاث الفكرى انما هو بهداية المتصل بالعالم الروحانى لان المنقطع عن ذلك العالم المنغمر فى العالم المادى لا ينبعث فكره نحو الكمال ، بل يقتصر على ما يقضى به وطرشهوته و غضبه ، والمتصل به هو نبى او وصيه ، فالسالك سبيل الكمال اى كمال كان لابد ان يكون متصلا بعالم الروح والقدس او يتمسك بالمتصل به .

قول الشارح : و منها ان مراتب الاخلاق الخ ـ اعلم ان من اهم فوائد البعثة تزكية احوال النفوس لتصير مشابهة بالروحانيين الملكوتيين و قابلة للابتهاجات واللذات الباقية الخالصة الاخروية ، ثم الاحوال اما للشخص و اما لاهل البيت والمنزل و اما لاهل المدينة ، و وضع للاول علم تهذيب الاخلاق و للثانى علم تدبير المنزل وللثالث علم سياسة المدن، و يطلق على الثلاثة الحكمة العملية ، و الحكماء قبل الاسلام دونوا فى ذلك كتبا و صلت الى خلفهم بعد الاسلام ، ولكن الشريعة المحمدية صلوات الله تعالى على شارعها و حافظها جاءت بما اضمحل فى جنبه ماقرره السلف من اهل الحكمة والعرفان ، و دَوَّنَ علماء الاسلام منه كتبا و جمعوا ما انتشر من ذلك فى كلمات اصحاب الوحى عليهم السلام حتى ظهر عند اولى الالباب حقيقة قوله صلى الله عليه وآله: بعثت لاتمم مكارم الاخلاق .

ثم ان قول المصنف : و تكميل اشخاصه اشارة الى الاول ، و قوله : والاخلاق اشارة الى الثانى اى بحسب منزله كما فى كلام الشارح ، و قوله : والسياسات اشارة الى الثالث .

قول الشارح : فيحصل للمكلف اللطف الخ ـ تفريع على الجميع .

قول المصنف : و شبهة البراهمة باطلة الخ ـ اعلم ان لهم شبهات كما فى الملل و النحل للشهرستانى و الاربعين للرازى و غيرهما ، لا باس بذكرها والجواب عنها .

الاولی ما ذکرهالشارح ، و ایضاحها ان ماجاء بهالنبی انکان موافقا للعقول فلاحاجة الیه وانکان مخالفا لها وجبرده ، ثم قالو : لکنهم جاؤوا بما یوافقهافکان اتیانهم به لغوا وبما یخالفها فلا یجوز اتباعهم فیه ، والجواب انههنا شقا ثالثاً وهو ان یأتیالنبی بمالایهتدی الیهالعقول ، فاذا جاء بهقبلهالعقل اتکالا علی ثبوت صدقه عنده بالمعجزة اوعلی تصدیق حسنه بعد بیانالنبی ، والیهذا اشارالمصنف بقوله : و استفادة الحکم فیما لا یدل ، واستفادةالحسن والقبح ، والفرق بینهما انالحکم فیالاعتقادیات والحسن والقبح فیالعملیات ، وهذاالقسم هواکثرالامور کثرة بالغة، بلافرادالبشر لایهتدون الیالمعقولات مع معارضةالاوهام و مصادمةالغضب والشهوات والانس بالعصبیة والعادات و ارسالالوجهة من اولالولادة الیالمادیاتلانها موانع، و معها کیفالاهتداء ، و کیف الحکم من انفسهم علی انفسهم بانهم فیالغفلة عنهذه المانعات او انها مانعات ، فاصحاب هذهالفکرة والرویة انما تذکروا اما قالوا فی قبال الانبیاء علیهمالسلام بعد ما سمعوا منهم منالبیانات والبینات فقلبواالامر عند اراذلالناس وطغامهم بکلمات مشابهة بکلماتهم و دعواالناس الی خلاف ماهم دعوهم الیه علوا واستکباراً لا عقلا وخضوعاً للحق ، قالالله تعالی : کذبت قبلهم قومنوح والاحزاب من بعدهم و همت کل امة برسولهم لیاخذوه و جادلوا بالباطل لیدحضوا به الحق فاخذتهم فکیف کان عقاب ، ثم ان القسمالاول لیس لغوا لان فائدته تأکید ما یحکم بهالعقل بل تنبیهالغافل عنه ، و الیه اشارالمصنف بقوله : کمعاضدةالعقل فیما یدل علیه ؛ علی ان حکم العقول مع معارضةالاوهام لیس ثابتا کما نراه عیانا بینالناس ، واما سنةالله تعالی فلنتجد لهاتبدیلا ، و اماالشقالثانی فالحکم بمخالفة بعضاحکامالشرع لما یقتضیه العقول انما نشأ من قصرها و عدم احاطتها بالمصالح والمفاسد الدنیویة والاخرویة البدنیة والروحیة و اقتصارها بالمصالح والمفاسد المناسبة لما فیظاهر امورهمالدنیویة ، و تفاصیل اجوبةالایرادات علی بعضالاحکام الشرعیة مذکورة فیالاحادیث العلمیة والاحتجاجات ، و هذه عمدة شبههم ، فلذا لمیذکر غیرها .

الثانية انهم قالوا: ما الغرض من البعثة ؟ هل هو الا استحقاق الثواب بالايمان والطاعة و استحقاق العقاب بالكفر و المعصية ، فنحن ننظر فی آیات خلقه بعقولنا و نشكره بآلائه علينا، و اذا عرفناه و شكرناله استوجبنا ثوابه و اذا انكرناه وكفرنا نعمائه استوجبنا عقابه ، فما الموجب لبعثة الانبياء ؟ والجواب ان العقول لاتهتدی الی حقيقة الايمان و شرائطه والمعارف و وجوه الطاعات و ما هو اللائق فی مقام شكره من دون البيان من الله تعالى على لسان اصحاب الوحی لانا نری الخلائق حياری مختلفين حتى بعد البعثة والتبيين ، و لكن ذلك لانحرافهم عن الاعلام المنصوبة من الشارع .

الثالثة ان من المستقبح عند العقول اتباع رجل هو مثلك ، يأكل مما تأكل و يشرب مما تشرب و كذا سائر الامور ، فما المرجح لان تتبعه ولا يتبعك ؟! و هذه الشبهة مذكورة فی الكتاب حكاية عن منكری البعثة للنبوة فی مواضع مع الجواب ، قال تعالى : قالت لهم رسلهم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده ، ثم يقال لهم : اليس لكم مقتدی و امام و برهمن ؟ فما المرجح لامامته مع ان المرجح موجود مع الانبياء و ليس موجودا مع من تقدمكم فان الانبياء امثال الناس فی ظاهر الصورة و ممتازون عنهم بكمال العقل و علو الروح و نزول الوحی .

الرابعة ما وافقهم فرقة من الصوفية ، و هی ان الانبياء عليهم السلام يدعون الخلق الى الطاعات و التكاليف فهم يشغلونهم بغير الله عزوجل والاشتغال بغيره تعالى حجاب عن معرفته ، والجواب منع الكبری فان الاشتغال بغير الله تعالى الذی هو الدنيا وشئونها و لذاتها والاتراف فيها حجاب عن معرفته جل وعلا، و اما الاشتغال بالطاعات والعبادات و انتظام امور المعاملات وتزكية النفس عن الكدورات و تحليتها بالفضائل و الحسنات والمداومة على ذكره و دعائه والزهد فی زخارف الدنيا و تطهير الظاهر والباطن عن الارجاس والانجاس وغيرها على ما سنه الانبياء عليهم السلام فحثوا العباد عليها فيفتح الطريق الى كمال معرفته والوصول الى جوار قربه ، والصغری ايضا ممنوعة لانهم لم يدعوا الناس الى العبادة والطاعة ، بل الى الله جل و علا بالعبادة ،

فمن اشتغل بها غافلا عنه تعالى ليس بعابد له جل و علا و هـو كالمشتغل بالدنيا و زخارفها .

المسألةالثانية

(فى وجوبالبعثة)

قول‌المصنف : و هى واجبة لاشتمالها الخ ـ يدل‌هذا الكلام‌ان‌للانسان تكاليف عقلية و تكاليف سمعية ، و هوالمشهور .

ولكن‌المفيد رحمه‌الله تعالى قال فى‌اوائل المقالات : ان‌العقل لاينفك‌عن‌سمع و ان التكليف لايصح الا بالرسل ، و اتفقت الامامية على ان‌العقل يحتاج فى علمه و نتائجه الى‌السمع ، و انه غيرمنفك عن سمع ينبه‌الغافل على كيفية‌الاستدلال ، وانه لابد فى‌اول‌التكليف وابتدائه فى‌العالم من رسول، و وافقهم فى ذلك اصحاب‌الحديث، واجمعت‌المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك ، و زعموا ان العقول تعمل بمجردها من‌السمع والتوقيف ، الا ان‌البغداديين من‌المعتزلة خاصة يوجبون الرسالة فى اول‌التكليف ، و يخالفون الامامية فى علتهم‌لذلك ، و يثبتون عللا‌يصححها الامامية و يضيفونها الى علتهم فيما وصفناه .

اقول : الحق مع‌المفيد رحمه‌الله و ان خالفه اقوام حتى بعض‌الامامية بظاهر كلامهم‌لان‌العقل‌البشرى‌له مقام‌القبول والاستعداد فلابدله فى مقام‌الحكم‌والاستدلال من تنبيه و افاضة من‌العالين و لو قبل هذه النشأة ، و اما الاشاعرة فيعزلون العقل بالكلية على اصلهم كمامر.

قول‌الشارح : بان التكاليف السمعية الخ ـ ايضاح هـذا الاستدلال ان الانسان‌بمجرد عقله يعمل بالتكاليف‌العقلية ، ولكن‌الشرع اذا اتى بالتكاليف‌الاخرى و واظب الانسان عليها كان للعمل بالتكاليف‌العقلية اقرب و احفظ فيحصل‌اللطف فى حكم‌العقل بالشرع .

اقول : هذا الاستدلال لضعفه لايقوم على ساق ، والحق ان علة وجوب البعثة هى علة حسنها ، و هى تلك الفوائد التى انهاها المصنف الى قوله : فيحصل اللطف للمكلف، نعم ان يوجه هذا الكلام الى ماقلنا فى اول المسالة الاولى من شان الفطرة فى امر البعثة اوالى قاعدة التلازم من ان كل ماحكم به الشرع حكم به العقل وبالعكس على مافصل وبين فى مظانها كان تاما .

قول الشارح : لان مالايتم الواجب الخ ـ اى لايتم هذا اللطف الا بالتكليف الشرعى ولايتم هو الا بالبعثة .

قول الشارح : فيما تقدم ـ فى المسالة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

المسألة الثالثة

(فى وجوب العصمة)

قول المصنف : ويجب فى النبى العصمة ـ لاباس بتفسيرها قبل الورود فى حكمها على ماهو الشأن فى المباحث من تقديم المبادى التصورية على التصديقية.

قال المفيد رحمه‌الله فى ملحقات اوائل المقالات : ان العصمة فى اصل اللغة هى ما اعتصم به الانسان من الشىء كانه امتنع به عن الوقوع فيما يكره ، وليس هى جنسا من اجناس الفعل ، ومنه قولهم : اعتصم فلان بالجبل اذا امتنع به ، ومنه سميت العصم و هى وعول الجبال لامتناعها بها ، والعصمة من الله تعالى هى التوفيق الذى يسلم به الانسان مما يكره اذا اتى بالطاعة، وذلك مثل اعطائنا رجلا غريقا حبلا ليتشبث به فيسلم ، فهو اذا امسكه و اعتصم به سمى ذلك الشىء عصمة له لما تشبث به فسلم من الغرق و لو لم يعتصم به لم يسم عصمة ، و كذلك سبيل اللطف ، ان الانسان اذا اطاع سمى توفيقا وعصمة ، وان لم يطع لم يسم توفيقا ولاعصمة ، وقد بين الله ذكر هذا المعنى فى كتابه بقوله : واعتصموا بحبل الله جميعا ، وحبل الله هو دينه ، الاترى

انهم بامتثال امره يسلمون من الوقوع فى عقابه، فصار تمسكهم بامره اعتصاما ، وصار لطف الله لهم فى الطاعة عصمة، فجميع المؤمنين من الملائكة والنبيين والائمة معصومون لانهم متمسكون بطاعة الله تعالى ، و هذا جملة من القول فى العصمة ، ما اظن احدا يخالف فى حقيقتها ، وانما الخلاف فى حكمها وكيف تجب وعلى اى وجه تقع ، و قد مضى ذكر ذلك فى باب عصمة الانبياء و عصمة نبينا عليه و عليهم الصلاة و السلام ، انتهى .

وقال المذيل لاوائل المقالات ذيل قول المفيد فى عصمة الانبياء عليهم السلام: العصمة فى موضوع اللغة هو المنع ، و قدخص فى اصطلاح المتكلمين بمن يمتنع باختياره عن فعل الذنوب والقبائح عند اللطف الذى يحصل من الله تعالى فى حقه ، و عرفه صاحب كتاب الياقوت من قدماء الامامية بانه لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية ولا يمنعه على وجه القهر اى انه لايكون له حينئذ داع الى فعل المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما ، انتهى .

وبما فسرت فى الياقوت فسرها العلامة فى الباب الحادى عشر، والشارح البهشتى والشارح القديم فى شرحهما والاحسائى فى المجلى .

ثم الظاهر من هذه الكلمات ان اللطف المأخوذ فى التعريف هو اللطف بالنبى ، ولكن ظاهر المحقق اللاهيجى فى كوهر مراد ان فى العصمة لطفا بالمكلفين حيث قال ما مضمونه : ان عصمة الانبياء لطف بالنظر الى المكلفين لان بالعصمة يحصل الوثوق التام لهم بافعال النبى و اقواله والمكلف بسبب ذلك يقرب من الانقياد و يبعد عن المخالفة ، فاذا كان اللطف واجبا عليه تعالى فعصمة الانبياء واجبة .

هذا تفسير العصمة على مسلك القائلين باللطف من العدلية .

و اما الاشاعرة فقال الشارح القديم : العصمة عندهم هى القدرة على الطاعة او عدم القدرة على المعصية.

و اما الحكماء فقال اللاهيجي في كوهر مراد نقلا عنهم ما مضمونه : ان

العصمة غريزة معها لاداعی الی صدور المعصية مع القدرة عليها، وتلك الغريزة هی قوة العقل بحيث توجب قهره علی سائر القوی النفسانية .

وقال السبزواری فی اسرار الحكم ما مضمونه : ان العصمة خلق يمنع صاحبه عن الخطأ من جهة علمه بمثالب المعاصی و مناقب الطاعات ، فيمكنه المعصية و عدم الطاعة ، لكنه لعلمه بمعائب المعاصی ومضارها لا يرتكبها ، ولعلمه بمحاسن الطاعات ومنافعها يفعلها، وتلك الهيئة النورية العلمية تؤكد وترسخ رسوخا فی الانبياء والاولياء بتتابع الوحی والالهام .

ويظهر من الشيخ فی الشفاء ان العصمة الواجبة فی النبی هی العدالة الكاملة ، قال : وافضل الناس من استكملت نفسه عقلا بالفعل و محصلا للاخلاق التی تكون فضائل عملية ، و افضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة ، ثم قال: ورؤوس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجوعها العدالة ، وهی خارجة عن الفضيلة النظرية .

وقال الاحسائی فی المجلی : انها العدالة المطلقة المستلزمة لحفظ النسبة بين جميع الموجودات المشار اليها فی قوله عليه السلام : بالعدل قامت السماوات والارض .

اقول : العصمة فی اللغة المنع ، وكذا فی الاصطلاح لم يتجاوز عن هذا المفهوم لان مفهومها عند الكل هو الامتناع عن المعاصی ، لكنهم ارادوا تعيين حقيقتها ای ما به يتحقق الامتناع ، فالمنع انما يكون فی قبال الاقتضاء كما ان الاذن ايضا كذلك ، لكن الاذن هو تخلية سبيل المقتضی الی ظهور اثره ، و المنع سد سبيله لئلا يظهر اثره ، فسد السبيل اما بعدم شرط كما هو ظاهر تفسير الاشاعرة للعصمة حيث قالوا : هی عدم القدرة علی المعصية فان القدرة شرط لظهور ما يقتضی النفس بشهوتها وغضبها من المعاصی والخطايا ، و لكن قولهم ظاهر خطأه ، واما بوجود مانع كما هو ظاهر تفسير غيرهم للعصمة باللطف او الغريزة او الخلق او العدالة ، فظاهر الكل ان نفس النبی بما هی نفس انسانية تقتضی نظائر ما يصدر عن غيره من المعاصی والذنوب، ولكن لها حاجزا يسد باب ذلك الاقتضاء ، وذلك الحاجز هو قوة نفسه وعقله من جهة

كمال علمه واحاطته بمبادی الخطایا والذنوب وتبعاتها وعواقبها وعدم غفلته عن حضور الرب تعالى و حبه لمحاسن الاعمال و مافيه رضا الله تعالى فيمتنع عن الارتكاب كما ان الرجل العاقل يمتنع من اللعب مع الصبيان فی الشارعة لعقله و علمه بمضاره و عدم الانتفاع به مع انه قادر على ذلك و ربما يشتهيه بطبعه .

و ظاهر الآية المباركة المستدل بها على عصمة اهل البيت عليهم السلام يوافق هذا لان التعبير باذهاب الرجس والتطهير متعلقا بهما الارادة الماتی بها بهيئة المضارع يحسن اذا كان مقتضی ذلك موجودا والا فالتعبير بقوله : جعلكم طاهرين، والامر كذلك فانهم عليهم السلام بعد النزول فی هذه النشأة والتزمل بالجسمية و المعية بالطبيعة حصلت لهم مقتضى ذلك بذلك ، و لكن نفسيتهم العالية قهرت جميع ما فی هذا العالم من آثار الطبائع .

ثم ان الظاهر من كلمات القوم لاسيما الحكماء ان النبی ليس له روح فوق الروح الانسانی به النبوة والعصمة ، بل فيه ذلك فی مراتب كماله ، ولكن كثيرا من الاخبار يدل على ذلك ، منها مافی البحار الباب السادس عشر من تاريخ نبينا صلى الله عليه وآله عن بصائر الدرجات عن الحسين بن محمد عن المعلى عن عبدالله بن ادريس عن محمد بن سنان عن المفضل عن ابی عبدالله عليه السلام ، قال : يا مفضل ان الله تبارك و تعالى جعل للنبی صلى الله عليه و آله خمسة ارواح : روح الحياة فبه دبّ و درج ، وروح القوة فبه نهض و جاهد ، و روح الشهوة فبه اكل و شرب و اتی النساء من الحلال ، و روح الايمان فبه امر وعدل ، و روح القدس فبه حمل النبوة ، فاذا قبض النبی صلى الله عليه وآله انتقل روح القدس فصار فی الامام، وروح القدس لاينام ولا يغفل ولا يلهو ولا يسهو، والاربعة الارواح تنام وتلهو وتغفل وتسهو ، و روح القدس ثابت يری به مافی شرق الارض وغربها و برها و بحرها ، قلت : جعلت فداك يتناول الامام ما ببغداد بيده ؟ قال : نعم، و مادون العرش .

اقول : الحديث مروی فی الاختصاص عن سعد عن اسماعيل بن محمد البصری، عن عبدالله بن ادريس الخ ، وعلى هذا فعصمة النبی بذلك الروح .

ثم الظاهر من هذا الحديث ان العدالة فی مرتبة روح الايمان ، والعصمة فی مرتبة روح القدس ، و يفرق بينهما ايضا بان صاحب العصمة يبغض المعاصی والخطايا و يتأذی بوقوعها من غيره كما ينطق به الاخبار و اما صاحب العدالة فليس كذلك بل امتناعه فی كثير من الاحوال لخوفه من عقابه تعالی و ان حصل لبعض الورعين المتقين كراهة لبعض المنكرات ، و بان صاحب العصمة يمتنع عن الارتكاب مع علمه بتفاصيل العلل والاسرار و صاحب العدالة من المؤمنين يصبر مع عدم علمه بما فی كف نفسه عن المحرمات من الحكم والاسرار ، و بان صاحب العصمة حجة بين الله و بين عباده و صاحب العدالة بالغا ما بلغ ليس بحجة كذلك ، و بان العصمة كالنبوة موهبة من الله عزوجل لا تحصل بالرياضة والاكتساب والعدالة تحصل بذلك ، و بان العصمة لذلك لاتزول والعدالة يمكن زوالها ، و بعروض السهو و الخطا و غيرهما لصاحب العدالة دون صاحب العصمة كما يظهر من الحديث المذكور .

ثم ان العصمة فی الملائكة عليهم السلام ليست من جهة المانع ، بل من جهة عدم المقتضی فی ذواتهم للعصيان والخطاء كما يظهر من الاحاديث .

قول الشارح : اختلف الناس ههنا الخ ـ اعلم ان ما يفرض صدوره من المعصية عن الانبياء سلام الله عليهم فهو اما يكون قبل البعثة اومطلقا ، و اما يكون سهوا اومطلقا ، و اما يكون صغيرة اوالاعم منها ، و اما يكون فی امر النبوة اومطلقا ، و اما يكون فی اعتقاد اوعمل اومطلقا ، و اما علی سبيل التقية اومطلقا ، و اما يكون علی الاستخفاء اومطلقا ، فالامامية علی تنزه النبی و عصمته عن كل ذلك من اول الولادة الی آخر العمر ، و كذلك اعتقادهم فی الائمة عليهم السلام الا ما عن التقية بل تنزهه عن كل ما ينفر عنه ، و اما غيرهم فقد اخذ كل فرقة منهم بطرف من هذه التفاصيل .

ثم ان من الآيات ما بظاهره خلاف ذلك فصار متمسكا للخصم ، و هو مع وجود المعارض اوّلوه الی ما يوافق المذهب مشروحا فی كتبهم كتنزيه الانبياء و غيره و تفاسيرهم .

قول الشارح : ان الغرض من بعثة الخ ـ ان الغرض من بعثتهم سلام الله عليهم

هو توجه الخلق اليهم مقدمة لتوجهم الى الله تعالى و الى الآخرة و ليعقلوا عن الله عزوجل بهم ، قال الكاظم عليه السلام لهشام بن الحكم فى حديث طويل رواه الكلينى فى كتاب العقل والجهل من الكافى: ياهشام ما بعث الله انبياءه و رسله الى عباده الا ليعقلوا عن الله ، فاحسنهم استجابة احسنهم معرفة، و اعلمهم بامر الله احسنهم عقلا، واكملهم عقلا ارفعهم درجة في الدنيا والآخرة الخ ، و ذلك لايحصل الابالوثوق التام بافعالهم و اقوالهم ، و ذلك لايحصل الابان لايراه احد من الناس طول عمره على زلة وخطيئة، و هذا لايمكن عادة الا بملكة العصمة ، فهى واجبة تحصيلا لغرض البعثة و الا يكون نقضا للغرض و هو على الحكيم قبيح .

ان قلت : ان الناس يتوجهون و يميلون الى رؤسائهم و كبرائهم مع ما يرون فيهم من الخطايا والزلات ، ولايوجب ذلك اعراضهم و انصرافهم عنهم ، بل يطيعونهم و يخدمونهم و يثقون بهم فيما يعدونهم مع وقوع الخلف كثيرا منهم . قلت : ان الناس يميلون الى كبرائهم مع ما فيهم طمعا فى حطام الدنيا و ذلك لا ينافى ذلك بل هو من لوازمه ، و اما الانبياء فيدعونهم الى الله و الى الدار الآخرة و طباع الناس لا يقبل دعوتهم الا اذا كانوا مبرئين عن ادناس الدنيا و هفواتها وآثامها .

قول الشارح : لانه بالنظر الى كونه نبيا الخ ـ حاصل هذا الدليل هو لزوم اجتماع الضدين لان وجوب متابعة النبى فى جميع افعاله و اقواله لكونه نبيا و وجوب مخالفته فيما صدر عنه من الذنوب ضدان ، ولا يخفى ان هذا الدليل و الذى بعده لايثبتان وجوب العصمة الا حال كونه نبيا مبعوثا لا وجوبها قبل البعثة بخلاف الدليل الاول فانه عام .

ثم ان المعتمد عندى فى مسألة العصمة مطلقا السمع فانه لاشبهة ولاخلاف فى ان الانبياء والائمة عليهم السلام صادقون و قد اخبروا بعصمتهم .

قول المصنف : وكمال العقل والذكاء الخ ـ اعلم ان الانسان من حيث الكمال لايقف على حد ، بل فى كل حد منه كان له امكان ان يجوز الى حد بعده ان اجتمعت الشرائط ، فمقتضى لطفه وجوده تعالى ان يكون بين الناس من يتيسر له

تزكية الناس و تكميل كل احد و ترقيته من اى حد الى ما فوقه بتقريب الشرائط و هو النبى او مثله ممن يقوم مقامه ، فلابد ان يكون هو فى حد كامل بحيث ينيسر منه ذلك فى جميع المراتب و ينقاد الامة للتعلم عنده والخضوع لديه ، وكذلك يجب ان لا يكون فيه ادنى منفر حسبا او نسبا لئلا ينفض احد من حوله و يكون حجة له عليه فى تنفره و تبعده عنه . و كذا القائم مقامه ، فكل ما فى التواريخ و التفاسير و الاحاديث من نسبة الزرى الى الانبياء عليهم السلام مختلق او يؤول الى ما يليق بهم .

المسألة الرابعة

(فى الطريق الى معرفة صدق النبى عليه السلام)

قول المصنف : و هو ثبوت ماليس بمعتاد الخ ـ تذكير الضمير باعتبار الخبر كقوله تعالى : قال هذا ربى هذا اكبر ، ولايبعد رجوعه الى ظهور ، و قد يقال: المعجز من دون التاء ، والاول بتقدير الفعلة والثانى بتقدير الفعل قبل النقل ، واما بعده فالتاء له . و قوله : مطابقة الدعوى عطف على ظهور المعجزة لامن تتمة التعريف لان الكرامة والارهاص والمعجزة المعكوسة المكذبة لمدعى النبوة من اقسام المعجزة عند المصنف على ما يأتى فى كلامه ، فعلى ما جرى عليه فالمعجزة اما مع دعوى النبوة اولا ، فالاول اما ان يكون طبقا لدعواه فهى المعجزة الحقة اوخلافا لها فهى المعجزة المعكوسة ، و الثانى اما ان يصير صاحبها فى مستقبل الزمان نبيا فهى الارهاص (والارهاص فى اللغة بمعنى التأسيس) او لا فهى الكرامة ، والحاصل انه بصدد تعريف المعجزة مطلقا لاما يقابل تلك الثلاثة .

ثم ان تعريفه هذا احسن التعاريف ، وتحليله ان يقال: ان الامر الواقع فى الكون سواء كان ثبوتا او انتفاء اما ان يكون جاريا على سبيل الاسباب الظاهرة المعتادة

المعلومة للناس فهو الامر المعتاد كاكثر الوقائع، واما لا يكون سببه ظاهراً معلوماً ، فهو اما يكون سببه جاريا فى سبيل العادة الطبيعية غير خارج عن مجرى الطبيعة بحيث يمكن الناس ان يهتدوا اليه بافكارهم و يأتوا بمثل ما اتى به صاحبه وان كان فى الحال خفيا عليهم سببه كالسحر والشعبدة و ما صنع السامرى و كثير من صنائع العصر فهو الامر الغير المعتاد ، و اما يكون سببه خارجا عن مجرى الطبيعة غير جار فى سبيل العادة الطبيعية فهو الامر الخارق للعادة، والناس لا يهتدون اليه بافكارهم وان بلغت ما بلغت، ولا يقدر عليه احد من العباد الا باذن خاص ممن بيده ملكوت كل شىء ، ولاريب ان له سببا لان الحادث لا بد له من سبب حادث الا انه ليس كسائر الحوادث من حيث جريان الاسباب ، و قد عرفت ان غير المعتاد اعم من الخارق للعادة ، فالمعجزة هو الامر الغير المعتاد ثبوتا او نفيا الخارق للعادة، وانما اتى بكلا الامرين فى التعريف مع كفاية الاتيان بالخارق للعادة فقط لانهما جزءان له احدهما الجنس والاخر الفصل ، والمعرفة بالشىء يحصل بالفصل كقولنا : الانسان ناطق ، لكن الاحسن الاتم اتيانهما معا كقولنا : الانسان حيوان ناطق .

ثم ان من خواص كونه خارقا للعادة امكان ان يتحدى به و امتناع ان يعارض بمثله .

فحاصل كلام المصنف ان من يدعى النبوة اذا ظهر على يده المعجزة وكان دعواه طبقا لها بان يقول انا نبى الله ومعجزتى قلب العصا حية اوشق القمر نصفين اواحياء الميت و حصلت هذه الامور كما هى عرف انه صادق فى دعواه و يجب بصريح حكم العقل تصديقه و اتباعه .

اذا تبين لك هذا كله علمت ان ما ذهب اليه الشراح من اخذ قوله : مطابقة الدعوى جزءاً من تعريفه ليس على ما اراده المصنف ، و ان ما اعترض الشارح القديم على المصنف بقوله : و قول المصنف مع خرق العادة زيادة يغنى عنه فان كل واحد من قوله: ثبوت ما ليس بمعتاد او نفى ما هو معتاد يكون خرقا للعادة ، و كذا ما اعترض عليه القوشجى بقوله : واما قول المصنف مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم خطاء ناش من الجهل بمراد المصنف.

ثم ان القوشجی کغیره ذکر تعریفین آخرین لاجداء لذکرهما و الکلام فیهما .

قول‌الشارح : لان فعل المعتاد الخ ـ فی هذه العبارة سقط ظاهـر ، و الصحیح لان فعل مالیس بمعتاد اونفی المعتاد لایدل علی‌الصدق اذ لابد ان‌یکون‌مع ذلك خارقا للعادة کما بیناه .

قول‌الشارح : ولابد فی‌المعجزة من‌شروط الخ ـ ای‌لاتتحقق الا بهالان الاول هو مفهوم الاعجاز ، لکن لا خصوصیة للامة المبعوث الیها ، بل تقیده بذلك مضر ، والثانی ان المعجزة لا تکون الامن‌قبله تعالی‌بان لایکون‌نفس‌النبی ذات تأثیر فیها او بامره تعالی بان تکون ذات تأثیر فیها ، والثالث ان المعجـزة عند اشراط الساعة واقترابها لاحاجة الیها لانقطاع الدعوة فی‌ذلك الیوم الذی لاینفع فیه نفسا ایمانها لم‌تکن آمنت من‌قبل اوکسبت‌فی‌ایمانهاخیرا ، ومع‌ذلك لاتمتنع ، لو اقتضت الحکمة لظهرت علی یدحجةالله، والرابع‌لاخراج ما یجری علی‌یدغیر مدعی النبوة من‌الاولیاء، ولکنه‌ایضا معجزة علی مذهب المصنف ، والخامس انه حقیقة المعجزة، والعلامة المجلسی رحمه‌الله تعالی ذکر فی‌البحار فی‌مجلد تاریخ نبینا صلی‌الله علیه‌و آله فی‌آخر باب‌اعجاز القرآن الکریم هذه‌الشروط الا الثالث منهامع ثلاثة‌اخری، والطالب یراجع .

قول‌الشارح : اوجار یامجری ذلك الخ ـ ای جاریا مجری کونها عقیب دعواه کالمعجزتین لنبی واحد تکون احدیهما بعد الاخری ، فالثانیة جاریة مجری کونها عقیب دعواه لانها لیست عقیبها بل عقیب المعجزة التی هی عقیب دعواه ، ولا یخفی عدم الحاجة الی هذا التطویل المعقد فی کلامه لبیان هذاالمطلب‌الظاهر.

قول الشارح : وانه لایدعی النبوة غیره ـ هذا القید لان من الممکن حینئذ ان یکون المعجز الآخر لذلك النبی الآخر فیکون عقیب دعواه لاجاریاً مجراه .

قول الشارح : ولانه لاجله ظهر الخ ـ اى ولان المعجز الثانى لاجل دعواه ظهر مثل‌الاول الذى ظهر عقيب دعواه .

المسالة الخامسة

(فى‌الكرامات والارهاص والمعجزة المعكوسة)

قول الشارح : مثل قصة‌آصف ـ هو آصف بن برخيا وصى سليمان على نبينا و آله و عليه السلام ، و قصته مذكورة فى‌القرآن بقوله تعالى : قال‌الذى‌عنده علم الكتاب الخ .

قول‌الشارح : كالاخبارالمتواترة الخ ـ المذكورة فى مدينة المعاجز و البحار وغيرهما من‌تآليف الخاصة والعامة .

قول‌الشارح : وحمل المانعون الخ ـ هذا الحمل لا يضر بمدعى المثبتين لان تلك المعجزات ظهرت على‌ايدى اولئك الاولياء ، واما لاى شيء ظهرت فهوامر آخر ،مع ان‌التفاسير والاخبار ناطقة بان ماوقع لمريم وقع لسكون قلبها و قوته ، و ما وقع لآصف وقع للدلالة على وصايته عن سليمان ، وما وقع للائمة الطاهرين عليهم السلام وقع للدلالة على وصايتهم و امامتهم و ولايتهم من قبل الله تعالى لا لاثبات نبوة رسول الله صلى الله عليه وآله لانها كانت ثابتة عند الجمهور و ان كان مستلزما له .

قول‌الشارح : بلغت فى‌الكثرة الى خروجها الخ ـ الكثرة اما بحسب عدد المعجزات لشخص واحد و ظاهر ان هذا لاقبح فيه ولا امتناع ، و اما بحسب وقوع المعجزات لاشخاص كثيرة و هذا ايضا كذلك الااذا بلغت حدا لايترتب عليها الغرض المطلوب .

قول‌الشارح : الثانى قالوا الخ ـ ايضاح الشبهة ان‌المعجزة لوظهرت على

يد غير النبی لزم نفرة الناس و ميلهم عن الانبياء و عدم اطاعتهم لهم و تصديقهم اياهم لان النبی لا خصوصية فيه تقتضی وجوب طاعته و تصديقه والاخذ بما يأتيه الا بالمعجزة فاذا شاركه غيره فيها انتفت هذه الخصوصية عنه فينتفی معلول هذه الخصوصية ای وجوب الطاعة والتصديق ، والتالی باطل لانه نقض للغرض من البعثة فالمقدم مثله ، والجواب ان الشركة لاتستلزم سلب مقتضی المعجزة عن النبی ، بل تستلزم ثبوته فی كل مورد تحققت ، فاينما وجدت يقبل مدعی صاحبها ان ادعی شيئا و اتی عليه بها سواء كان نبيا او وصيا او وليا لان الواجب علی الله تعالی ان يظهر عند العقول كذب المدعی الكاذب المفتری علی الله تعالی ان تشبث بشبه الاعجاز و لم يكن للناس طريق الاهتداء الی ابطاله علی ما ياتی بيانه عند ذكر المعجزة المعكوسة .

قول الشارح : لو اكرم الرئيس الخ ـ علی صيغة المجهول ، ای لو اكرم بنوع من ما كل احد من الرعية هان موقع ذلك النوع من الما كل عند الرئيس وكان موجبا لاهانته بسبب انه ما كل من لايستحق الاكرام من افراد الرعية ، فتشريك الرئيس والرعية فی نوع المأكل فی الضيافة يوجب تشريكهما فی عدم الاكرام مع ان الرئيس مستحق للاكرام والرعية لا ، وكذا ما نحن فيه فان تشريك النبی و غيره فی اتيان المعجزة يوجب تشريكهما فی عدم وجوب الاطاعة ، والجواب ان القياس مع الفارق لان الاعجاز من الله تعالی فاينما تحقق ثبت مقتضاه ، و اما الاكرام من الناس بالاطعام والضيافة وغيرهما تابع للاعتبار فان الرئيس قد يكرم فی بعض الموارد بادنی شیء لايفعل بادنی الناس فی موارد اخری .

قول الشارح : لكان موقعه اعظم ـ مع بقاء الوقع والعظمة فی كليهما ، واما الانحطاط وهو ان الموقعية راسا فلا ، و فيه نظر ، بل الامر بالعكس فان النبی كما عزز بنبی آخر لكان اعظم تأثيرا واوقع فی نفوس الناس لوحدة دعوتهم و عدم تزاحمهم فی شیء كما قال تعالی : فعززنا بثالث .

قول الشارح : الرابع لو جاز الخ ـ لايخفی ان هذا قريب من الوجه الثالث لان المقدم فيهما واحد مضمونا و تالييهما متلازمان لان بطلان دلالة المعجز علی النبوة

و عدم تميزالنبى عن غيره بالمعجز متلازمان ، فلذلك ترى ان الجواب من الشارح فيهما واحد .

قول الشارح : لايقال يكفى فى التكذيب الخ ـ اقول: المدعى للنبوة اما يأتى بغير المعتاد اولا ، فعلى الثانى يكفى فى تكذيبه عدم الاتيان لان العاقل لايصدق مدعيا لدعوى غيرظاهرة الابينة توافق دعواه ، ولكن الله تعالى ربما يظهر امرا عند دعواه ان كان كاذبا يدل على كذبه لئلايبقى للناس شك فيه او لمصلحة اخرى ، وعلى الاول فذلك الامر الذى ليس بمعتاد ان كان معجزا خارقا للعادة من عندالله تعالى فهو، و ان لم يكن كذلك كسحراتى به اوامر بديع لم يهتدالناس الى طريق اسبابه و كشف عللهالعادية فواجب فى لطفه تعالى ان يظهر امرا يكشف عن كذبه لان الناس معذورون فى اتباعه لعدم تمايزما اتى به عن المعجزة عندهم ، ولكن الامر بعدختم النبوة بنبينا صلى الله عليه وآله بالادلة القطعية سهل ظاهر.

المسألة السادسة

(فى وجوب البعثة فى كل وقت)

قول الشارح : بحيث لايجوز خلو زمان الخ ـ بحيث لوان كل احدمن العباد اراد ان يفحص و يتبع دينا من عندالله تبارك و تعالى مطاعا غيرمنسوخ تيسر له ذلك ولو بوسائط و هذا ميسر لكل احد حتى فى ايام الفترة من الرسل لان اللطف بمعنى المحصل للغرض من الخلق لايتم الابذلك، ولامعنى لتبعيض اللطف بالمعنى المذكور، ولا اظن احداينكر ذلك لان لله الحجة البالغة ابلغها العباد لئلايكون للناس على الله حجة بعدالرسل وكان الله عزيزا حكيما ، وفى الاخبار المتواترة ان الارض لاتخلومن الحجة و ان اول من ظهر فى الارض كان حجة الله و آخرمن فى الارض هو حجة الله ولو بقى فى الارض اثنان احدهما الحجة ، وليس المراد ان دليل وجوب البعثة يعطى ان يكون

في كل زمان نبي ظاهر بين اظهر الناس، بل الواجب هو وجود العَلَم الحجة كائنا من كان يدعو الى الله و ينشر شريعة الرسول المبعوث .

قول المصنف : ولا تجب الشريعة ـ اى لا يجب ان يكون النبي المبعوث الى الناس صاحب شريعة جديدة ناسخة لشريعة النبي الماضى ، بل يمكن ان يكون وصيا له يحفظ شريعته كيوشع لموسى او مبعوثا الى امة بشريعته كلوط لابراهيم او معينا له في التبليغ كيحيى لزكريا ، مع ان الآثار تدل على وجود انبياء كثيرين في زمن واحد في ملة واحدة كبنى اسرائيل ، ولا يعقل ان يكون كل منهم صاحب شريعة.

قول الشارح : و دعاؤه اياهم الخـ و مما في عقولهم وجوب اتباع شريعة النبي السالف الذى يدعوهم نبيهم اليه .

قول الشارح : و كذا يجوز بعثة نبي الخ ـ هذا وان كان جائزا لكن لم يعهد في الآثار بعث نبي كان يدعو الناس الى الاحكام العقلية فقط ، نعم في الاخبار ان من الانبياء من كان نبيا منبأ في نفسه لا يعدو غيرها .

المسألة السابعة

(في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه و آله)

قول المصنف : و ظهور معجزة القرآن الخ ـ حاصل كلامه قياس من الشكل الاول صورته : ان محمدا صلى الله عليه و آله ادعى النبوة من عند الله تعالى و ظهرت منه المعجزة وفق دعواه و كل من كان كذلك كان نبيا حقا من عند الله عزوجل ، و هذا البرهان يبتنى على مقدمات :

الاولى ادعاؤه النبوة من الله تعالى ، و هذا امر لم يخف على احد من العالمين و لم ينكره ذولسان من الخلائق اجمعين ، والقول بان ثبوت ذلك بالتواتر ثم الطعن في افادة التواتر العلم كما في الاربعين للرازى شطط و تعسف فظيع اذ هو فوق التواتر

لان كل من كان بعد ظهوره بالنبوة فى زمنه صلى الله عليه و آله او نشأ بعده فى جمع من الآدميين الى اليوم انما نشأ فى فضوة تسامع خبره و ادعائه ، كان الارض طور والآذان يدقها صوت دعوته من جميع الجهات و شخصه مستور عن الابصار .

الثانية انه صلوات الله عليه و آله اتى بهذا القرآن الذى فى ايدى الناس ، وهذه كسابقتها ثابتة بما فوق التواتر .

الثالثة ان هذا القرآن كتاب من عندالله تعالى انزله عليه معجزاله طبقا لدعواه لانه تحدى به بالتحدى الموجود فى القرآن فصحاء العرب بل الناس كلهم بل الجن والانس ، ودعاهم تعجيزا الى المباراة والمعارضة بالمثل و لو بان ياتوا بسورة من مثله ، فماقدروا على ذلك وامتنع منهم الاتيان به لانهم لو قدروا على ذلك اتوا به لتوفّر دواعيهم على اطفاء نوره و اسكاته عن دعوته ، فاختار بعضهم القراع بالسهام والسيوف و اراقة الدماء وبذل الانفس والارواح و اسارتهم واسارة نسائهم والاطفال واثارة الفتن الهائلة ، و بعضهم الاسلام كرها على المعارضة بالاتيان لعجزهم عن ذلك ، و آخرون عرفوا الحق فاتبعوه ، فلو كان الاتيان بالقرآن امرا عاديا لا من عندالله بخرق العادة لاتى بمثله او بعضه الى اليوم احد من الذين كان همهم اطفاء نوره و ابطال دعوته ، هذا اصل كون القرآن اعجازا ، و اماوجه كونه اعجازا فياتى انشاءالله .

الرابعة ان كل من كان كذلك فهو نبى من عندالله تعالى لان اظهاره تعالى المعجزة على يد الكاذب قبيح و هو تعالى منزه عنه ، و لا يخفى ان المنكرين للحسن و القبح العقليين اضطربوا فى اثبات هذه المقدمة ، فلابد لهم ان يرجعوا الى المذهب الحق .

قول المصنف : غيره ـ عطف على القرآن .

قول المصنف : يدل على نبوته ـ اما القرآن فيدل عليها لكل احد فى كل عصر ، واما غيره كشق القمر مثلا فيدل عليها لمن حضره وشاهده ، و اما الغائب فلا ، نعم يمكن التائيد والاعتضاد به لمن يسمعه نقلا ،

قول المصنف : يعضده ـ اى يعضد القرآن من حيث الاعجاز ، ولاتهافت بين

كون غير القرآن دالا على النبوة و بين كونه معتضدا الان الاول للحاضر فی زمن الرسالة والثانی للغائب المتأخر عن ذلك الزمان .

اقول : الحق ان غير القرآن من المعجزات حيث ان نقلها على حد التواتر البالغ الكامل يدل على نبوته لاسيما مع نقل من هو من غير ملة الاسلام كثيرا منها فی كتبهم كما اشار الى طرف منه المولى محمد صادق فخر الاسلام صاحب كتاب انيس الاعلام فی كتابه بيان الحق فی المجلد الرابع فی الباب التاسع والعشرين منه ، فالمتفحص عن التاريخ الناظر فی احوال رسول الله و اوصيائه الطاهرين صلوات الله عليهم بنظر التحقيق يحصل له القطع بانه صلى الله عليه و آله نبی من عند الله و ان لم ينظر فی القرآن .

قول الشارح : معجزات كثيرة ـ قال الطريحی فی مجمع البحرين: قد ذكر المسلمون للنبی صلى الله عليه وآله الف معجزة منها القرآن .

قول الشارح : قال لعلى شق ـ بصيغة الامر ای اطلع .

قول الشارح : ما يرى فيه الا اثر اصابعهم الخـ ای لم ينقص من الطعام شیء، و حتى اكتفوا ای شرب كل منهم على قدر كفايته ، و فی بعض الروايات : و ايم الله الذی نفس علی بيده ان كان الرجل الواحد منهم لياكل ما قدمت لجميعهم ، ثم جئتهم بذلك العس فشربوا حتى رووا جميعا و ايم الله ان كان الرجل منهم ليشرب مثله .

قول الشارح : عاد ابو لهب الى كلامهـ ای عاد اليه فقاموا و خرجوا .

قول الشارح : فبايع عليا عليه السلام الخ ـ ذيل الحديث فی الروايات هكذا: ثم (فی اليوم الثالث) تكلم رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: يا بنی عبد المطلب انی والله ما اعلم شابا فی العرب جاء قومه بافضل ما جئتكم به ، انی قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، و قد امرنی ربی عزوجل ان ادعوكم اليه ، فايكم يؤمن بی و يوازرنی على امری فيكون اخی و وصيی و وزيری وخليفتی فی اهلی من بعدی، قال : فامسك القوم و احجموا عنها جميعا ، قال علی عليه السلام : فقمت و انی لا حدثهم سنا و ارمصهم عينا و اعظمهم بطنا و احمشهم ساقا فقلت : انا يا نبی الله اكون وزيرك على

مابعثك‌الله به ، قال : فاخذ بيدی ، ثم قال : ان‌هذا اخی ووصیی ووزیری وخلیفتی فیکم فاسمعوا له و اطیعوا ، فقام القوم یضحکون و یقولون لابی طالب : قد امرك ان تسمع لابنك و تطیع ، انتهی و هـذا الحدیث یدل علی مقارنـة تبلیغ الامامة لتبلیغ النبوة .

قول‌الشارح : بخبر ذی الثدیة وسیاتی ـ فی المسالة السابعة من مقصد الامامة ذیل‌قول‌المصنف : ولاخباره بالغیب ، فراجع .

قول‌المصنف : واعجاز القرآن قیل الخ ـ المراد بالفصاحة هو المعنی الشامل للبلاغة ، والاسلوب فی اللغة الطریق ، و یستعمل بالخصوص فی العرف فی طریقة الکلام وفن‌منه وضرب من‌ضروبه ، ویرجع ذلك الی نظم خاص ونسبة‌خاصة بین‌الکلمات من‌حیث‌التقدیم والتاخیر و بین الجملات من‌حیث الترتیب و التلفیق ، و الاعجاز هوالاتیان بشیء یعجزعنه‌الغیر ، وعجزالغیر اما لکون ذلك الشیء فوق‌قواه وخارجا عن‌طوق علمه وقدرته ، اولحصول مانع یمنعه عن‌الاتیان وان‌لم یشعر بمنع کونه فی‌طاقته لولا المانع ، ویعبر عن‌الثانی بالصرفة ، ومذاهب اهل‌الفن‌فی‌اعجاز القرآن‌تدور مدارهما .

الاول مذهب الصرفة ، وهوالمشهور عن‌النظام من‌شیوخ الاعتزال ، و المنقول عن‌ابی‌اسحاق النصیبی وعبادبن سلیمان وهشام بن‌عمرالفوطی‌من‌المعتزلة ، والمشهور عن‌علم‌الهدی السید المرتضی رحمه‌الله، والمذکور فی‌اوائل المقالات‌للمفید رحمه‌الله حیث قال : القول فی جهة اعجاز القرآن ، اقول : ان‌جهة ذلك هو الصرف من الله تعالی لاهل الفصاحة واللسان عن معارضة النبی صلی‌الله علیه‌وآله بمثله فی‌النظام‌عند تحدیه لهم ، وجعل انصرافهم عن‌الاتیان بمثله وان‌کان فی مقدورهم دلیلا علی نبوتـه صلی‌الله علیه وآله ، واللطف‌من‌الله تعالی‌مستمر فی‌الصرف‌عنه الی آخرالزمان، وهذا من اوضح برهان فی‌الاعجاز و اعجب بیان، وهو مذهب النظام ، وخالف فیه جمهور اهل الاعتزال، انتهی.

ولکن المجلسی رحمه‌الله نقل من‌المفید رحمه‌الله خلاف هذا المذهب حیث

قال فى البحار فى مجلد تاريخ نبينا صلى‌الله عليه وآله : واما وجه اعجازه فالجمهور من العامة والخاصة ومنهم الشيخ المفيد قدس‌الله روحه على ان اعجاز القرآن بكونه فى الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة الخ ، و المحتمل تبدل الراى للمفيد رحمه‌الله من احدهما الى الآخر .

ثم ان صرفه تعالى اياهم اما بسلب قدرتهم على الاتيان بمثله وان كانوا قادرين عليه قبل البعثة ، او بحجب علمهم بنظم كلام مثله ، او بقطع دواعيهم الى ذلك .

اقول : ان القول بالصرفة بصورها الثلاثة باطل و ان ذهب اليه هؤلاء الاعلام لما ذكره الشارح رحمه‌الله من ان الانسب حينئذ كونه انزل عن كلام عامة العرب و ادخل فى الركاكة لان عدم تيسر المعارضة بالكلام النازل ابلغ فى خرق العادة ، ومن ان فصاحته العليا كانت مدركة لهم بالذوق الطبعى ولمن يدرك الفصاحة بالذوق الكسبى بتمرن العلوم العربية والآداب الكلامية ومورد العجبهم ، وكانوا يستعظمونها بل ربما يرقصون ويترجحون عند استماع الآيات ، اللهم الا ان يقول القائل بالصرفة: ان‌الله تعالى كما صرفهم عنه قلب فهمهم وادراكهم فادركوا مالا يقصرون عن اتيانه مكان ما يقصرون فاستعظموا وتعجبوا منه .

الثانى مذهب غير الصرفة بان يكون كتاب‌الله تعالى وكلامه فى نفسه امرا خارقا للعادة فوق القوى البشرية، وهذا مذهب الجمهور من العامة والخاصة ، ولكن اكثرهم اقتصروا بذكر جهة الفصاحة والاسلوب ، وهو قصر فى حق القرآن لانه شامل لجهات كثيرة ، كل منها خارج عن طاقة البشر ، معجز بحياله لمن ادركه بقدر فهمه و ادراكه ، وقد تحدى القرآن بتلك الجهات لا بالفصاحة والاسلوب فقط لان الامر لو كان كذلك لم يتعد التحدى شعوب العرب لان من المستقبح ان يتحدى بهما من ليس من اهلهما اصلا كما يقبح من عالم فلسفى ان يقول لطفل ابن ثلاث سنين : ان لم تصدقنى انى عالم بالعلوم الفلسفية فأت نبحث فى مسائلها ، لكنه تحدى جميع الجن والانس بقوله : قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا .

و اما الجهات فالفصاحة والاسلوب والمعارف الحقيقية فى عالم الطبيعة و ما فوقها والصفات الالهية و الاخلاق الفاضلة و الاحكام التشريعية و السياسات المدنية و الاخبار المغيبة الماضية والمستقبلة واحوال المبدء والمعاد وعدم الاختلاف فى مطالبه وغير ذاك مما هو ظاهر الكتاب مع مافى بواطنه من الخواص والاسرار والعلوم الغريبة التى لم ينكشف للبشر الى الآن الاقليل منها .

فالقرآن معجز لكل من عنده فن من فنون المعارف و العلوم فانه يراه متعاليا عن الكل فى ذلك الفن ولا يصل بفكره الى اقصى تعاليه ، ولم يقدر احد من الناس على طبقاتهم الى اليوم ان يورد على حرف منه شيئاً الا عنادا و جهلا و قد اجيب بما يدمغ فكرته الجاهلة العنيدة ، هذا كله معجز من اى انسان صدر ، كيف و من اتى به صلوات الله عليه وآله لم يترب فى حجر معلم و لم يتعلم كلمة من احد من الناس .

قول الشارح : و قال اهل الحق ـ اى اهل الحق فى هذه المسالة .

قول الشارح : الاطيبين ـ فى كتب اللغة الاطيبان الاكل والجماع، اوالدهن والفرج، اوالشحم والشباب ، ويقابلهما الاخبثان وهما البول والغائط، اوالسهر والضجر، اوالضراط والسعال، يقال : ذهب الاطيبان و بقى الاخبثان .

قول الشارح : واحتج السيد الخ ـ نقل القوشجى هذا ودليلا آخر عن القائلين بالصرفة، وذكر جوابهما .

قول المصنف : والنسخ تابع الخ ـ ان المنكرين لنبوته صلى الله عليه وآله اوردوا شبهات فى اصلها وفى عمومها ، والمصنف نقل هنا شبهتين مع الجواب ثم استدل على عمومها، ومن اراد تفاصيل ذلك فليراجع المطولات كاسرار العقائد وانيس الاعلام وبيان الحق والاربعين وغيرها .

قول المصنف : و قد وقع حيث الخ ـ هذا نقض بموارد خاصة وقع فيها النسخ ، و يقال كلية : لو كان النسخ باطلا على ماقررتموه لزم القول بدوام شرع آدم على نبينا وآله وعليه السلام و بطلان كل شريعة بعده والتالى باطل باجماع الملل.

قول المصنف : مختلق ـ اقوى الدليل على اختلاقه ما في كتبهم من بشارات انبياء بني اسرائيل بظهور نبي صاحب شريعة بعد موسى عليه السلام .

منها ما في التوراة في سفر التثنية في الاصحاح الثامن عشر في الاية الخامسة عشرة انه يقول موسى عليه السلام لبني اسرائل : يقيم لك الرب الهك نبيا من وسطك من اخوتك مثلي ، له تسمعون حسب كل ما طلبت من الرب الهك في حوريب يوم الاجتماع قائلا: لا اعود اسمع صوت الرب الهي ولا ارى هذه النار العظيمة لئلا اموت قال لي الرب: قد احسنوا فيما تكلموا اقيم لهم نبيا من وسط اخوتهم مثلك و اجعل كلامي في فمه فيكلمهم بكل ما اوصيه به و يكون ان الانسان الذى لا يسمع لكلامي الذى يتكلم به باسمي انا اطالبه .

اقول : كلمة مثلي تدل على انه صاحب شريعة مثل موسى عليه السلام لا انه تابع لموسى في الشريعة كانبياء بني اسرائيل بعده ، وكلمة من اخوتك و من وسط اخوتهم تدل على انه ليس من بني اسرائيل لان الصحيح حينئذ ان يقول منك و من وسطهم فليس هو عيسى عليه السلام لانه في بني اسرائيل فهو ينطبق على نبينا صلى الله عليه وآله كما استشهد الرضا عليه السلام بذلك في جواب راس الجالوت اليهودى في مجلس المأمون على ما رواه الصدوق رحمه الله في حديث طويل في اواخر التوحيد والعيون عن الحسن بن محمد النوفلي الهاشمي و نقله المجلسي رحمه الله في البحار باب احتجاجات الرضا عليه السلام مع اهل الاديان .

و ذلك ان قال رأس الجالوت: من اين تثبت نبوة محمد ، قال الرضا عليه السلام: شهد بنبوته صلى الله عليه وآله موسى بن عمران وعيسى بن مريم و داود خليفة الله عزوجل في الارض، فقال له رأس الجالوت: ثبّت قول موسى بن عمران ، قال الرضا عليه السلام: هل تعلم يا يهودى ان موسى اوصى بني اسرائيل فقال لهم: انه سيأتيكم نبي من اخوتكم فبه فصدقوا و منه فاسمعوا ، فهل تعلم ان لبني اسرائيل اخوة غير ولد اسماعيل ان كنت تعرف قرابة اسرائيل من اسماعيل و النسب الذى بينهما من قبل ابراهيم عليه السلام الخ .

وامثال هذه البشارات كثيرة فی اسفار التوراة وغيرها من كتب الانبياء عليهم السلام من اراد الاطلاع على مواضعها فليراجع اسرار العقائد و بيان الحق و انيس الاعلام و كتاب رد اليهود و بشارات العهدين و غيرها .

قول الشارح : ان جماعة اليهود الخ ـ ای قالوا : لوسلمنا جوازه عقلا نمنع وقوعه لشريعة موسى عليه السلام ، و فی الشرح القديم : ذهبت جماعة من اليهود الى جواز الخ .

قول الشارح : ان هذا الحديث مختلق ـ ان قال اليهود : نظير هذا الحديث موجود فی التوراة فی سفر التكوين فی الاصحاح السابع عشر بقوله : و قال ابراهيم لله : ليت اسماعيل يعيش امامك ، فقال الله : بل سارة امرءتك تلد لك ابنا و تدعو اسمه اسحاق ، و اقيم عهدی معه عهدا ابديا لنسله من بعده ، ومعنى ابدية العهد لنسل اسحاق هو كون النبوة فی بنی اسرائيل الى يوم القيامة ، فالتمسك بالتوراة لمدعانا لا بالحديث المروی .

فالجواب اولا ان هذا الكلام لا يثبت دوام شرع موسى ابدا لان عيسى عليه السلام من نسل اسحاق ، و ثانيا أن هذا الكلام لا يعارض تلك البشارات التی ذكرناها لانها صريحة فی وجود نبی مبعوث صاحب شريعة بعد موسى و هذا ليس نصا و لا ظاهرا لاجمال كلمة الابد لكثرة استعمالها فی الزمان الطويل المنقطع فی التوراة كما نقل الشارح و فی غيرها ، و هذا الاستعمال ليس تجوزا وان كان فتلك البشارات قرائن قطعية على ارادة الزمان المنقطع هنا ، وثالثا ان يد التحريف الذی شهدت به تواريخهم على ما بين فی مظانه وشهدت به كثيرة من كلمات التوراة سلبت الوثوق وصحة الاستدلال بها الا ماقطع بعدم تحريفه او تلقاه الخصمان بالقبول .

قول الشارح : و نسب الى ابن الراوندی ـ هو ابوالحسين احمد بن يحيى بن اسحاق الراوندی البغدادی ، والجماعة المنسوبة اليه الراوندية ، و راوند قرية قريبة من كاشان ، و مدينة قديمة بالموصل ، و ناحية بنيسابور ، والمشهور المنسوب اليه كثير من الاعلام هو الاول .

في كتاب اعتقادات المذاهب : الراوندية فرقة قالوا : كل كتاب نزل من السماء فالعمل به حق ، والنسخ ندامة ، والمعرفة به مصلحة ، قالوا : نزل على الانبياء من السماء مائة و اربعة كتب كصحف آدم وصحف شيث و صحف ادريس وصحف ابراهيم و توراة موسى و انجيل عيسى، والعمل بكل منها حق و قرائة كل منها ثواب واحكام كل منها باقية ، ولانقول : ان شيئا منها منسوخ لان النسخ دليل الندامة فانه لايجوز عليه تعالى ان يحكم بحكم ثم يندم و ينسخه او يحكم بحكم ثم يعلم عدم المصلحة فيه ، فعلم ان كلا منها باق لانه كلامه تعالى، انتهى ، و هؤلاء غير الفرقة الراوندية اتباع عبدالله بن الحرب الذين ذكر النوبختي مذاهبهم في فرق الشيعة .

ولابي محمد الحسن بن موسى النوبختي احد اعلام الشيعة في القرن الثالث كتاب النكت على ابن الراوندي كما ذكر النجاشي .

و لابي سهل اسماعيل بن علي النوبختي احد اعلام الشيعة و كبارهم خال ابي محمد النوبختي كتاب نقض اجتهاد الراي على ابن الراوندي كما في الفهرست لابن النديم .

و قال الكيلاني ذيل الملل و النحل : ابوالحسين الخياط مؤلف كتاب الانتصار و الرد على ابن الراوندي ، دافع فيه عن المعتزلة و برأهم مما رماهم به ابن الراوندي .

وعد الشهرستاني الرجل من الشيعة ومصنفي كتبهم .

اقول : الشهرستاني ليس موثوقا به في ماذكر ونقل مع ان كون الرجل من الشيعة لا يدل على استقامة طريقته لان الشيعة فرق كثيرة فرقة منهم اهل الحق والآخرون مبطلون .

و قال المحدث القمي رحمه الله في الكنى والالقاب : ابن الراوندي ابوالحسين احمد بن يحيى بن اسحاق الراوندي البغدادي العالم المتقدم المشهور ، له مقالة في علم الكلام وله مجالس و مناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة و اربعة عشر كتابا ، وكان عند الجمهور يرمي بالزندقة والالحاد ، وفي

روضات‌الجنات و عن ابن شهرآشوب فی کتابه‌المعالم : ان‌ابن‌الراوندی هذا مطعون جدا و لکنه ذکر السید الاجل‌المرتضی فی کتابه‌الشافی فی‌الامامة : انه انما عمل الکتب التی قد شنع بها علیه مغالطة للمعتزلة لیبین لهم عن استقصاء نقصانها، وکان یتبرأ منها تبرؤاً ظاهرا و ینتحی‌من علمها و تصنیفها الی غیره ، و له کتب سدادمثل کتاب‌الامامة والعروس ، ثم ساق صاحب‌الروضات الکلام فی ترجمته ، و فی‌آخره: ان صاحب ریاض‌العلماء قال : ظنی ان‌السیدالمرتضی نص‌علی تشیعه و حسن عقیدته فی مطاوی‌الشافی و غیره ، انتهی ، توفی سنة ٢٤٥ (رمه) .

اقول : ان الرجل لم‌یذکر فی اصحاب الائمةالطاهرین صلوات‌الله علیهم ولا راویا عن اصحابهم شیئا مع انه کان فی عصرهم و کان من‌اهل‌الفضل والکلام و کان قاطن بغداد ، و هذا یشعر بعدم استقامته مع ماسمعت من غیرالسیدالمرتضی‌رحمه‌الله فی شانه ، مع ان تألیف کتاب یوجب التشنیع علی مؤلفه والاعتذار بانه عمل ذلک مغالطة لفرقة باطلة بعید جدا .

قول‌الشارح : لان بخت نصر استأصلهم الخ ـ حاصله‌ان هذا الحدیث فی افواههم ، لیس له سند موثوق به متصل الی موسی علیه‌السلام .

و بخت نصراسم مرکب ، و بخت بضم الباء و سکون الخاء والتاء الممدودة الساکنة قال‌الفیروزآبادی : اصله بوخت ومعناه‌ابن ، و نصر بالنون‌المفتوحةوالصاد المشددةالمفتوحة آخره راء صنم ، ثم لاشبهة انه‌کان ملکا قتل بنی اسرائیل و سباهم و افناهم ، ولکن الاقوال والاخبار فی تعیین زمانه مختلفة ، والمستنبط من جمیعها والجمع بینها یقتضی‌القول بانه رجلان ، احدهما من نسل الآخر، والاول کان بعد سلیمان فی‌عهدارمیاعلیهماالسلام ، والآخرظهر بعد قتل یحیی‌بن‌زکریا علیهماالسلام. وظهورکل منهماکان نقمةلبنی اسرائیل علی فسادهم ، الاول بعدالمرة الاولی‌والثانی بعدالمرةالثانیةکما اخبرتعالی بقوله : و قضینا الی بنی‌اسرائیل فی‌الکتاب لتفسدن فی‌الارض مرتین الخ ، و التفاصیل فی‌التواریخ والتفاسیر.

قول‌الشارح : لان لفظة التابید لا تدل الخ - لفظةالابد تدل‌علی‌الدوام،

لكن دوام كل شيء بحسبه . فالحكم باطلاق الابدية والدوام لكل ممكن يعارضه عروض قاطع من انتفاء المقتضى اوحدوث المانع ، فالكلام المقيد بالتابيد من حيث الدلالة و متكلمه من حيث الارادة ساكتان عن الانتهاء و عدمه ، بل الانتهاء امر واقعي قهري عند عروض القاطع ، فلو ان موسى عليه السلام كان قائلا هذا الكلام كان ناهيا عن ترك التمسك بالسبت مادام المقتضى موجودا والمانع مفقودا ، لا انه آمر به وان اتى نبي آخر من عندالله و نسخه ، فالكلام يدل على الدوام لا انه يدل على ان لاشيء يقطع ذلك الدوام ، وهكذا الحال في امثاله .

قول الشارح : والسمع يكذب قولهم الخ ـ الدليل السمعي من الكتاب يكفي في ذلك لمن اعترف بنبوته في الجملة لان الكتاب حينئذ حجة عليه .

قول الشارح : بان يترجم خطابه الخ ـ او بان يتعلم لغته ، و هو احسن و اولى و احكم و احرى .

قول الشارح : بان يقربوا من الامكنة الخ ـ او بان ارسل رسول الله صلى الله عليه و آله اليهم منذرا في هيئة يستانسوا بها كما ارسل امير المؤمنين عليه السلام الى الجن فانذرهم فحاربهم على ماورد في الخبر .

قول الشارح : انهم غير مكلفين الخ ـ و ان كانوا مكلفين بالتكاليف العقلية مطلقا

ثم ان من الادلة السمعية على عموم نبوته صلى الله عليه و آله قوله تعالى : و ما ارسلناك الا رحمة للعالمين ، بل هذا يدل على عمومها للجن والانس والملائكة وغيرهم و قوله تعالى : قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا ، و قوله تعالى : و من يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ، و قوله تعالى : هو الذى ارسل رسوله بالهدى و دين الحق ليظهره على الدين كله ، وقوله تعالى : و ارسلناك للناس رسولا و كفى بالله شهيدا ، و ايضا انه صلى الله عليه و آله دعا بني اسرائيل و اهل الكتاب الى الايمان و تعرض لهم و حاربهم كما حارب المشركين ، فلو لم يكن مبعوثا اليهم لم يكن ليتعرض لهم . و ايضا ان القرآن ناطق في مواضع بنسبة الكفر الى اليهود و غيرهم من اهل

الكتاب اذ لم يؤمنوا به صلوات الله عليه وآله ، فلو لم يكن مبعوثا اليهم لم يصح ذلك .

ثم ليس للخصم ان يتمسك بقوله تعالى : و انذر عشيرتك الاقربين ، و قوله تعالى : لتنذر ام القرى و من حولها ، و قوله تعالى : و كيف يحكمونك و عندهم التوراة فيها حكم‌الله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين ، وقوله تعالى : وليحكم اهل الانجيل بما انزل‌الله فيه ، وقوله تعالى: قل يااهل الكتاب لسنم على شيء حتى‌تقيموا التوراة والانجيل و ما انزل اليكم من‌ربكم ، وقوله تعالى : كذلك ارسلناك فى امة قدخلت من قبلها امم لتتلو عليهم‌الذى اوحينا اليك و هم يكفرون بالرحمان ، وقوله تعالى : هوالذى بعث فى الاميين رسولامنهم لان الامر فى الآية الاولى والثانية بانذار الاقربين وام‌القرى لايستلزم عدم الامر بانذار غيرهم ، فانه تعالى قدقال : لينذر من كان حيا ويحق القول على‌الكافرين ، وقال‌تعالى :لانذركم ومن بلغ، وقال تعالى : اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ان‌انذر الناس، وقال تعالى : وانذرالناس يوم ياتيهم العذاب ، وقال‌تعالى : هذا بلاغ للناس ، ولان قوله تعالى: و كيف يحكمونك الخ تعجيب من‌فعل قوم من‌اليهود جاؤوا الى‌رسول‌الله صلى الله عليه وآله و حكموه فى‌زناء وقع من محصنين من اشرافهم و ارادوا بذلك تبديل ماوجب عليهما فى‌التوراة من‌الرجم، فالآية تقرر حكم التوراة فى‌هذه‌المسألة لا انها تثبت لها استقلالا فى‌قبال القرآن ، كيف و القرآن يصرح بانه مهيمن على غيره من‌الكتب السماوية ، ويصرح ايضا بان‌مافى ايديهم محرف عن‌اصله ، ولان‌قوله تعالى و ليحكم اهل الانجيل الخ و يا اهل الكتاب لستم الخ الزام لهم بما فى تلك الكتب من‌البشارة به صلى‌الله عليه وآله والامر بتصديقه ، واما الآية السادسة والسابعة فان البعث فى‌امة وقوم لاينا فى‌البعث الى غيرهم كما ان الرسالة بلسان قوم لاينافى الرسالة الى غيرهم .

قول‌المصنف : وهوافضل من الملائكة الخ ـ و كذا آله المعصومون صلوات الله عليه وعليهم ، والانبياء عليهم السلام كذلك ، بل الدليل المذكور يشمل

الصلحاء من العباد ، وبعض الاخبار يدل على ذلك ، بل الاخبار دالة على ان الانسان من حيث هو انسان افضل من الملك .

اقول : المعتمد عندى فى هذا المطلب الاخبار لان هذا الدليل كغيره يمكن ان يخدش فيه ، والطالب يراجع الرابع عشر من البحار .

قول المصنف : وقهره على الانقياد عليها ـ اى قهر المضاد للقوة العقلية على الانقياد على القوة العقلية ، والمصدر مضاف الى المفعول .

قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ ـ قال الفخر الرازى فى الاربعين : ذهب اصحابنا (اى الاشاعرة) والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة ، و قالت الفلاسفة و المعتزلة : الملائكة السماوية افضل من البشر ، و هو اختيار القاضى ابى بكر الباقلانى وابى عبدالله الحليمى من اصحابنا .

قول الشارح : و جماعة الاوائل ـ اى الفلاسفة الاقدمين وتبعهم الآخرون ، قال الشيخ : اعلى طبقات الموجودات الامكانية الملائكة الروحانية الذين سماهم الحكماء العقول ثم الملائكة الذين سموهم النفوس الفلكية .

قول الشارح: احمزها ـ الاحمز الامض والاشق ، قال فى مجمع البحرين: فى حديث ابن عباس : افضل الاعمال احمزها اى اشقها وامتنها واقواها ، قيل : وليس بكلى فليس كل احمز افضل ولا العكس .

اقول : الحمزة فى الاصل بقلة حريقة حريفة ، فيقال : حامز لكل حاد من السلاح ، او كل لاذع من الشراب ، او كل قارص من الجسم ، او كل شاق من العمل ، او كل جارح من الكلام ، او كل قوى من المؤثر ، والافضلية فى هذا الحديث موضوع و الاحمزية محمول فاذا ثبت ان عملا كذائيا افضل فهو احمز لاعلى العامل ليكون بمعنى اشق لان مناط فضل العمل العقل والمعرفة فكلما كان الانسان اعقل بدينه واموره واعرف بربه ونبيه واوصيائه صلوات الله عليهم كان افضل فى عمله على ما نطق به الآيات والاخبار و مناط كونه حامزا على العامل بمعنى كونه شاقا على بدنه و قواه هو كثرة الحركات البدنية والفكرية وسرعتها اوشاقا على نفسه هو كراهته وقلة حبه له ، فيحتمل

ان يكون معناه احمز على الشيطان اى انه احد لقطع اسبابه وسبيله الى قلب عامله، او احمز على النفس بمعنى انه اقبض واحفظ لها عن الوقوع فى شهواتها وهواها ، او احمز فى ازالة الرذائل النفسية او دفع النار الاخروية فهو بمعنى اقوى ، او احمز فى نفوس الناس بمعنى اجرح وانفع من جهة الموعظة .

قول الشارح : وههنا وجوه اخر الخ - ذكرها الرازى فى الاربعين ، و نقلها القوشجى وغيره .



المقصد الخامس

فى الامامة

قول المصنف : في الامامة عرفها شمس الدين الاصبهانى الاشعرى الشارح القديم بانها عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عليه السلام فى اقامة قوانين الشريعة و حفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة ، والشارح البهشتى رحمه الله بانها رياسة عامة فى الدين والدنيا نيابة عن النبى صلى الله عليه وآله ، والقوشجى بانها رياسة عامة فى امور الدين والدنيا خلافة عن النبى صلى الله عليه وآله ، والشارح العلامة رحمه الله فى الباب الحادى عشر بانها رياسة عامة فى امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص نيابة عن النبى صلى الله عليه وآله .

اقول : الامام فى كتاب الله امامان : امام الحق والهدى يدعو الى الله تعالى ، و امام الضلالة والردى يدعو الى النار ، قال تعالى : انى جاعلك للناس اماما ، وقال تعالى : و جعلناهم ائمة يهدون الى الحق ، و قال تعالى : و جعلنا منهم ائمة يهدون بامرنا ، و قال تعالى : فقاتلوا ائمة الكفر ، و قال تعالى : و جعلناهم ائمة يدعون الى النار ، فهذه التعاريف ان كانت للاعم او الامامة الباطلة فقط فليست فى امور الدين ولا نيابة عن النبى فالقيدان مخلان ، و ان كانت للامامة الحقة فلابد من التقييد بكونها من قبل الله عزوجل ورسوله كما يشعر به ما فى الآيات من انه تعالى جعل للامامة من جعله لان الرياسة فى امور الدين امر عظيم خطير لاتتاتى الا من جعله الله تعالى لذلك و سدده و علمه ما يرتفع به اختلاف الناس حين يختلفون و الا اختل امر الدين وذهب كل الى ما يهواه من الطريقة ، ولان النيابة لاتتصور الا بتعيين المنوب عنه لاسيما هذا المهم الذى لامهم فوقه اذ لايعقل ان يدعى احد انى نائب عن فلان فى الامر الكذائى اويجعله جماعة نائبا عنه من دون نص وتصريح منه بذلك والعقلاء ينسبون الى الحمق والسفه والخبل من يدعى ذلك عن احد من دون ايجاب منه ولو فى ادنى الامور ، فلابد من ذلك القيد فى التعريف كما اشار اليه المصنف فى بعض كتبه بقوله : فالحكمة تقتضى وجود رئيس قاهر آمر بالمعروف و ناه عن المنكر مبين لما يخفى على الامة من غوامض الشرع فكان وجوده لطفا و هذا اللطف يسمى امامة فتكون الامامة واجبة .

ان قلت : ان قوله تعالى : وجعلناهم ائمة يدعون الى النار يدل على ان الامامة

الباطلة ایضا من قبل الله تعالی ، قلت : ان الجعل فی تلك الآیات بمعنی التعیین بعد ان اعطاه الله تعالی لوازم الامامة والریاسة ، و فی هذه الآیة جعل تکوینی بمعنی تخلیته تعالی الناس فی سبیل اختیارهم من یهوون الیه للامامة کتخلیته تعالی عباده فی جمیع افعالهم فکانه تعالی قال : و جعلنا هم مختارین فی الامامة الداعیة الی النار فادعوا ذلك فائتم بهم اقوام لان من القبیح ان یعین تعالی مضلا مغویا لیطیعه العباد و یتبعوه ، و قد قال تعالی : و لاتطیعوا امر المسرفین ، ولاتطع منهم آثما او کفورا .

ثم ان الامامة من اصول الدین لا من فروعه ، بل صنو النبوة لان ما یحصل بها من الاغراض یحصل بالامامة الحقة ، و لان الباحثین ذکروها فی الاصول ، و لان من تعریفها یعرف انها من الاصول ، ولان بها حفظ اساس الشریعة و قوام حوزة الملة ، ولانه روی عن النبی صلی الله علیه و آله من طرق الفریقین : من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیة ، و لانها لو کانت من الفروع لجاز فیها التقلید و لجاز ان یجتهد کل احد فیها فیختار احدا للامامة ولکفی فیها ظن المجتهد والکل یمنعون الکل ، بل یکفرون من یقول بامامة غیر علی علیه السلام والعباس و ابی بکر بعد النبی صلی الله علیه و آله ، بل بعضهم یکفرون و یبیحون قتل من یقول بامامة غیر ابی بکر بعد النبی صلی الله علیه وآله ، و ماوقع فی کلمات بعضهم من جواز التقلید فیها بل لایجب البحث عنها فهو من المناقضات فی کلامهم ، ولان الدین یبتنی علیها فکیف لاتکون من اصوله ، ولان بالامامة تبقی النبوة ، ولان اناسا من اصحاب رسول الله صلی الله علیه وآله ارتدوا بعده علی ادبارهم القهقری و یُحلون عن الحوض یوم القیامة علی ما فی احادیث فی الصحیحین و من طرق الخاصة ولاوجه لارتدادهم و عدم نجاتهم یوم القیامة وحکم الله تعالی انهم لیسوا من امتك کما فی الاحادیث الا عدولهم عن الامامة الحقة لان الکبائر مشفوع فیها بالنبی صلی الله علیه وآله و لا وجه لایجاب العدول عنها ذلك الا انها من الاصول ، ولان خواص النبوة من دعوة الخلق الی الحق و نشر احکام دین الله عزوجل بین العباد ثابتة للامامة ، ولان اطاعة الامام و ولایته عدل اطاعة الله عزوجل و اطاعة رسوله صلوات الله علیه وآله و ولایته و ولایة رسوله کما نطق به التنزیل .

وبالجملة لو كانت هذه المسألة من الفروع لما وقع هذا التشاجر و التنازع والتحارب والتلاعن بين الطرفين ولماحكم بعض اهل السنة باباحة قتل الشيعة ولماوقع عملهم بذلك و تحريك عوامهم و امرائهم على قتل علماء الشيعة و صلحائهم و على اثارة الفتن والافساد من اول الامر الى اليوم على ماهومسطور فى التواريخ و كتب الوقائع، بل كانت كالفروع المهمة من الحج والصلاة و اجزائهما و شرائطهما كافيا فيها ظن المجتهد اوتقليد الغير ولم يكن سبيل الى تخطئة المجتهد الذى ظن اوقال فيها شيئا على خلاف ماقال الآخر فضلا عن تكفيره و الحكم باباحة قتله ، هذا كله على ان بعضا منهم صرح بانها من الاصول .

قال القاضى السعيد الشهيد التسترى فى احقاق الحق : قد صرح القاضى البيضاوى فى مبحث الاخبار من كتاب المنهاج و جمع من شارحى كلامه بان مسألة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذى مخالفته توجب الكفر والبدعة ، و قال الاسروشنى من الحنفية فى كتابه المشهور بينهم بفصول الاسروشنى بتكفير من لا يقول بامامة ابى بكر، انتهى .

فليس بالمكان قول بعض ارباب التأليف منهم بانها من المسائل الفرعية و اسناد ذلك الى اهل السنة و الاشاعرة كصاحب المواقف و الفضل بن روزبهان .

ثم ان معنى كونها من الاصول هو وجوب الاعتقاد بامامة احد فى كل عصر يرضى الله تعالى بوصايته وخلافته عن النبى صلى الله عليه وآله فى جميع ماكان للنبى الا النبوة ولاية فيه على العباد ، و هؤلاء لا يمكنهم هذا الاعتقاد فى احد من خلفائهم ، و معنى كونها من الفروع هو وجوب نصب احد للرياسة على الامة و الزعامة فيهم بعد النبى صلى الله عليه وآله ، و هذا الوجوب عند القائل به كفائى تخييرى لان اختيار فرقة بل احد احدا يكفى من اختيار الباقين و نصب كل احد يقوم مقام نصب آخر، فاذ قيل لهم: لم اخترتم هذا دون ذاك ولم عزلتم سائر المسلمين عن ذلك فالجواب كان ينتهى الى اثارة الفتن الموجبة لهدم اساس الشريعة و محو آثاره الذى لم يكن يرضى به الله عزوجل

و رسوله و وصي رسوله صلوات الله عليه و آله ولذلك قعد الوصي عن حقه ، و اذ قيل للغابرين: لم اتبعتم ذلك قالوا : كذلك فعلت السالفة وهذا صريح في تقليدهم اياهم و ان ابوا عن الاعتراف به ، و اذ قيل لهم : لم وضعتم عقيدتكم على اساس فعالهم قالوا: هل يتصور في اصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله الاتفاق على الباطل ، والمطلع المنصف قد علم ان الاتفاق لم يتحقق و رسول الله صلى الله عليه وآله قد كان ينص على ان جماعة منهم يرتدون على اعقابهم ولا يرونه يوم القيامة و يجلون عن حوضه و يقول : يارب اصحابي فيقول الله تعالى : هل شعرت ما عملوا واحدثوا بعدك .

والعاقل يكفيه التأمل في ان الامر لو كان كما يقولون لم يكن لله على الناس حجة بعد الرسول صلى الله عليه و آله لان الامر موكول على زعمهم الى الامة و ليس بعض منهم حجة على بعض ، و كان لكل احد ان يأخذ بالقرآن و يذهب سبيله بحسب فهمه ورايه و اجتهاده و عقله او يقلد من يهواه من اهل العلم ، و لم يكن من فرق الامة هالكة مع ان النص والاجماع دالان على ان فرقة منهم ناجية والباقية هالكة ، و لم يكن لله تعالى ان يقول يوم القيامة لعبده: لم اخذت هذا المذهب وتركت ذلك المذهب لان العبد يجيب و يقول : يا رب انك لم تنصب لعبادك بعد نبيك طريقا و علما ، بل كان بينهم كتابك و انى رأيت ان كلا منهم يجرى على كتابك بحسب فهمه و عقله واني جريت عليه كذلك لان عقلي حجة علي دون عقل غيري فيحج الله عز و جل ويخصمه تبارك و تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولله الحجة البالغة على الناس .

هذا مع ان النصوص الجلية المتواترة الكثيرة عن النبي صلى الله عليه و آله على خلافة امير المؤمنين عليه السلام و امامته كما يأتي بعضها في الكتاب لا تبقى مجالا لهذه المباحث .

ثم السر في انحراف من انحرف عن الطريقة و عدل عمن نصبه الله تعالى علما للامة عدم قدرهم للدين حق قدره فرضوا بان يكون زمامه بيد كل جاهل وفاجر ، بل ما قدروا الله حق قدره فحسبوه جسما في ذاته او مركبا في حقيقته بصفاته اوظالما في افعاله بعباده اومرئيا في جهاته او عاجزا على ما اقدر عباده عليه او عابثا في ارادته

لمالديه ، ولارسوله حق قدره و لامكانتهفى رسالته فضربوا له الامثال بالسهو والغفلة والعصيان وعدهم اياه واحدا من الناس فى ظاهره و باطنه الا انه نزل عليه كلام الله واجتهد فيه بحسب ادراكه كماكان لغيره من اصحابه و افراد امته انيجتهد فيه وان كان على خلاف ما نطق به رسول الله صلى الله عليه و آله كما صرحوا به فى كتبهم من ان بعض الاصحاب فىموارد خلافهم مع رسولالله صلى الله عليهوآله و اعتراضهم عليه كان يجتهد و يرى ذلك وكان تلكالخلافات والاعتراضات امورا اجتهادية كان غرضهممنها اقامة مراسمالشرع و ادامة مناهج الدين ، فتبا و بعدا و سحقا لامةترى ان اقامة مراسم الشرع و ادامة مناهج الدين فىالخلاف والاعتراض على نبيها على حسبالاجتهاد والراى .

المسألةالاولى

(فى ان نصبالامامواجب علىاللهتعالى)

قولالشارح : اختلف الناس هنا الخ ـ ضبط الاقوال ان يقال : ان نصب الامام واجب املا ، والثانى مذهب النجدات منالخوارج لعنهمالله اصحاب نجدةبن عامرالحنفى، ومذهب الاصم المعتزلىعندالامن و اماعند ظهورالفتن فواجب، ومذهب الغوطى عند ظهورالفتن واماعندالامنفواجب علىعكسماقالالاصم علىمافىالمقالات والملل والنحل و شرحالقوشجى والاربعين .

و اما القول بوجوب نصب الامام فيتصور اربعة : الوجوب على الله تعالى او علىالناس و على كل منالتقديرين سمعا اوعقلا .

فالقائلون بالوجوب علىالله تعالىعقلاهم الامامية والاسماعيلية ، ولكنهمقالوا بذلك لذهابهم الى انالنظرغيركاف فى حصولالمعارف ، بللابد من معونة من معلم الهى نبى او وصى نبى ، فوجب علىالله ان لايخلى العالم عن امام يرشد الخلق الى

معرفته وسائر المعارف ، و كلامهم هذا حق بل يرجع الى قاعدة اللطف ، و لكن قولهم: ان النظر غير كاف مطلقا ليس بحق لان البديهة تشهد بان النظر كاف فى كثير من المسائل ، و قد مر تفصيل مبناهم هذا فى المسألة الثانية والعشرين فى مبحث العلم من مباحث الاعراض ، والامامية و ان ذهب بعضهم الى مبنى الاسماعيلية كالصدوق فى التوحيد باب انه عزوجل لايعرف الا به ، بل يظهر ذلك من الاخباريين ، لكنهم استدلوا على المطلوب هنا بناء على قاعدة اللطف بما ذكره المصنف رحمه الله من ان نصب الامام لطف و كل لطف واجب على الله تعالى .

اما الصغرى فمعلوم ان الامام كالنبى لطف بكلا المعنيين المذكورين فى مبحث اللطف من تحصيل الغرض و من التقريب الى الطاعة والتبعيد عن المعصية ، بل الثانى جزء من الاول فان غرضه تعالى من ايجاد الخلق استحقاقهم لرحمته و دخول دار كرامته و البقاء ببقائه فى مقام السرور والابتهاج و مكان التنعم الدائم من دون نفاد ، و انه تعالى اراد لهم ذلك بتكامل نفوسهم فى العلم والعمل فى دار الابتلاء وقرار البلاء ، و هذا التكامل لا يتأتى لهم الا بكامل بينهم يرجعون اليه فى شبهاتهم و جهالاتهم ، و يرفعون اليه مخاصماتهم ، و يمتنعون به عن التغالب والتهاوش والتعادى ، و يامرهم بالمعروف والعدل والاحسان ، وينهاهم عن المعاصى والمنكرات ، و يبعثهم على التناصف والتعادل ، و يبين لهم المجملات ، و يؤول لهم المتشابهات ، و يلقى اليهم المعارف و علوم الاحكام ، و يعظهم بالمواعظ البالغة ، و يرقيهم إلى المدارج العالية ، ويسلك بهم سبيل التوحيد والعبودية ، و يهديهم فى امورهم الى المصالح الدنيوية والاخروية ، و كتاب الله تعالى لايكفيهم فى ذلك الا مع الذى عنده علم الكتاب كما بين ذلك رسول الله صلى الله عليه و آله بقوله : انى تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا كتاب الله و عترتى اهل بيتى لن يفترقا حتى يردا على الحوض ، والذى عنده علم الكتاب لايعرف الا بتعريفه تعالى و تبيينه فوجب عليه تعالى ذلك لئلا يلزم نقض الغرض ، ولقوله تعالى : ان علينا للهدى ، والكبرى قد مر فى مبحث اللطف انه بمعنى المحصل

للغرض واجب كليا و ان لم يكن بالمعنى الآخر كذلك لكنه جزء من المعنى الاول كما قلنا .

و اما القول بوجوب نصب الامام على الله تعالى سمعا فقط فمن يعزل حكم العقل هنا طعنا فى قاعدة اللطف ان كان فلابد له ان يتمسك بالادلة السمعية فان من الآيات ما استدل به على ذلك كقوله تعالى : ان علينا للهدى ، و قوله تعالى : انما انت منذر ولكل قوم هاد ، وقوله تعالى : قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق قل الله يهدى للحق افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدّى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون ، وقوله تعالى : اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم ، و قوله تعالى : ان الله اصطفى آدم ونوحا و آل ابراهيم و آل عمران على العالمين ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم ، و من الاحاديث ما هو صريح فى ذلك و على الطالب ان يراجع مظان تفاصيلها .

و اما القائلون بوجوب نصب الامام على العباد عقلا فهم ابوالحسين البصرى والبغداديون من المعتزلة والجاحظ وابوالحسين الخياط و ابوالقاسم الكعبى من قدماء الاعتزال كما فى الاربعين للرازى ، و هذا ايضا مذهب الزيدية لانهم رأوا الامامة فى ولد الحسن اوالحسين عليهما السلام بالشورى ، و استدل هؤلاء على ما نقله الرازى فى الاربعين بان نصب هذا الرئيس يتضمن دفع الضرر عن النفس و دفع الضرر عن النفس واجب عقلا فنصب الامام واجب عقلا .

اقول: ان القائلين بالوجوب السمعى على العباد ايضا استدلوا بهذا الدليل بعينه ، و عن قريب سنذكره والكلام عليه انشاءالله عزوجل .

ثم ان تعجب فعجب مذهب المعتزلة هذا حيث التزموا فى كل مسألة بوجوب الالطاف على الله تعالى على مقتضى قواعدهم حتى وصلوا الى هذا المقام فنكصوا على الاعقاب وقالوا بعدم وجوب نصب الامام عليه تعالى مع عدم الشبهة فى كونه لطفا كالنبى و انت عرفت فى مبحث اللطف انه بمعنى المحصل للغرض واجب كليا ، و هم معترفون

مثبتون للكلية فی ذلك المبحث، ولعمرك ان هو الأس الشقاوة الموجبة للانحراف عن باب الولاية و مدينة العلم والحكمة .

و اما القائلون بوجوب نصب الامام على العباد سمعا فهم اصحاب الحديث والاشاعرة والجبائيان من المعتزلة بل غيرهما الامن عددناه فی القول السابق ، و هم استدلوا على مذهبهم بامور :

الاول الاجماع ، قال القوشجی فی شرحه : تمسك اهل السنة بوجوه ، الاول و هو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات و اشتغلوا به عن دفن الرسول ص .

اقول : لم يقم اجماع على ان نصب الامام واجب على العباد ، و الا فمن اين هذه الاختلافات فی هذه المسألة حتی ذهب كثير من غير الشيعة الى عدم الوجوب اصلا ، بل الاجماع المدعی من الخصم المذكور فی كتبهم انما هو على اختيار ابی بكر ، وذلك غير المسألة المبحوث عنها، مع انه لم يقع فيه ايضا من المسلمين اجماع ولا من الصحابة قطعا على ما بين فی محله .

الثانی ان نصب الامام مقدمة للواجب و مقدمة الواجب واجب ، اما الكبرى فظاهرة مسلمة ، و اما الصغرى فلان الشارع امر باقامة الحدود و سد الثغور و تجهيز الجيوش للجهاد و كثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام و حماية بيضة الاسلام .

اقول : ان وجوب المقدمة عقلی لا سمعی ، فيثبت بهذا الدليل ان تم وجوب نصب الامام عقلا لا سمعا ، مع ان وجوب المقدمة عام حتى فی حقه تعالى فانه تعالى اذا اراد شيئا لا يمكن ان يوجد الا بامر آخر فلابد ان يريد ذلك الامر ايضا ، فاذا كان نصب الامام مقدمة لبقاء الدين و نظام امر المسلمين فعليه تعالى ان ينصبه لانه تعالى يريد بقاء الدين بحكمته كما يريده المسلمون باذنه و امره .

الثالث ما ذكره الرازی فی الاربعين من ان نصب الامام يتضمن اندفاع ضرر لا يندفع الا بنصبه و دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان ، و هذا يقتضی ان يجب على العقلاء ان ينصبوا لانفسهم اماما ، اما بيان المقام الاول فانا نرى ان البلد اذا حصل

فيه رئيس قاهر مهيب سائس يأمرهم بالافعال الجميلة و يزجرهم عن القبائح كان حال البلد في البعد عن التشويش والفساد والقرب من الانتظام والصلاح اتم مما اذا لم يكن مثل هذا الرئيس كائنا فيهم والعلم به ضرورى بعد استقراء العادات فثبت ان نصب الرئيس يقتضي اندفاع انواع من المضار لاتندفع الا بنصبه واذا كان كذلك كان نصب هذا الرئيس دفعا للضرر عن النفس ، و اما ان دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان فهذا متفق عليه بين العقلاء ، اما عند من يقول بالحسن والقبح العقليين فانه يقول: وجوب هذا معلوم في بداهة العقول ، و اما عند من ينكر ذلك فانه يقول : وجوب هذا ثابت باجماع الانبياء والرسل و باتفاق جميع الامم والاديان ، انتهى ماذكره بعين عبارته، و غيره كالقوشجي اتى بهذا الدليل فى شرحه الا انه زاد في الصغرى على دفع المضار جلب المنافع .

اقول: انظر ايها العاقل المنصف كيف قرر في الصغرى ماقرره الامامية في صغرى دليلهم من كون نصب الامام لطفا ، لكنهم يقولون : ان الله عزوجل اوجب على نفسه نظرا الى حكمته و علمه و خبره ببواطن خلقه و رأفته و حنانــه بعباده ان يقيم لهم من يقوم به جلب المصالح والمنافع و دفع المضار والمفاسد الدنيوية منها والاخروية قضاء لما اراد من خلق الخلائق ، و هؤلاء يقولون : لابأس بان يهمل الله تعالى عباده و يتركهم مع اختلافاتهم و تخالف اهوائهم سدى و يكل هذا الامر الخطير الى انفسهم مع غلبة شهواتهم و كثرة شبهاتهم و جهالاتهم، و انى للخلق بمعرفة الامام الناصح الذى لايحيف على من يبغض ولايأثم فيمن يحب و لم يكن مايفسده اكثر مما يصلحه ، و كيف يعرف وقوع اختيارهم على من يطمئن القلب بامامته يكون خيرا للامة في دينهم و دنياهم تاركا للدنيا لاجل آخرته، و انظر الى احوال كل واحد من الخلفاء الاموية والعباسية و من بعدهم من رؤساء المسلمين، بل انظر الى الاول والثانى و ما نقل وقوعه منهما في التواريخ والسير الذى يأتى في الكتاب ذكر بعضه .

و اذكر الحديث الذى رواه في المجلد السابع من البحار باب ان الامامة لاتكون الا بالنص عن الاحتجاج عن سعد بن عبدالله القمي ، قال : سألت القائم عليه السلام

فی حجر ابیه فقلت : اخبرنی یا مولای عن العلة التی تمنع القوم من اختیار امام لانفسهم، قال : مصلح او مفسد ؟ قلت : مصلح، قال: هل یجوز ان تقع خیرتهم علی المفسد بعد ان لا یعلم احد ما یخطر ببال غیره من صلاح او فساد ، قلت : بلی ، قال : فهی العلة، ایدتها لك ببرهان یقبل ذلك عقلك ، قلت : نعم ، قال : اخبرنی عن الرسل الذین اصطفاهم الله و انزل علیهم الکتب و ایدهم بالوحی والعصمة اذهم اعلام الامم و اهدی ان لو ثبت الاختیار ، و منهم موسی و عیسی علیهما السلام، هل یجوز مع وفور عقلهما وکمال علمهما اذا همّا بالاختیار ان تقع خیرتهما علی المنافق و هما یظنان انه مؤمن، قلت : لا ، قال فهذا موسی کلیم الله مع وفور عقله وکمال علمه و نزول الوحی علیه اختار من اعیان قومه ووجوه عسکره لمیقات ربه سبعین رجلا ممن لم یشك فی ایمانهم واخلاصهم فوقعت خیرته علی المنافقین ، قال الله عزوجل : و اختار موسی قومه سبعین رجلا لمیقاتنا الآیة ، فلما وجدنا اختیار من قد اصطفاه الله للنبوة واقعا علی الافسد دون الاصلح و هو یظن انه الاصلح دون الافسد علمنا ان لا اختیار لمن لا یعلم ما تخفی الصدور و ما تکنّ الضمائر و تنصرف عنه السرائر و ان لا خطر لاختیار المهاجرین و الانصار بعد وقوع خیرة الانبیاء علی ذوی الفساد لما ارادوا اهل الصلاح .

ثم ان هذا الدلیل عقلی و هو عین ما ذکره القائلون بوجوب نصب الامام علی العباد عقلا .

الرابع ما ذکره التفتازانی فی شرحه للعقائد النسفیة ، و هو ماروی عن النبی صلی الله علیه و آله بطرق الفریقین : **من مات و لـم یعرف امام زمانه فقد مات میتة جاهلیة .**

اقول : الحدیث حق ثابت متواتر، لکن لیقل عاقل للتفتازانی ومن سلك مسلکه: من امام زمانك الذی یدعوك به الله تعالی یوم القیامة ، و من الذی ان عرفته اماما متّ علی میتة الاسلام ، و هو قد قال بعد سطور : و اما بعد الخلفاء العباسیة فالامر مشکل ، انتهی ، و هو نفسه بعد الخلفاء العباسیة ، علی ان الامر من اوله مشکل لانهم رووا عن رسول الله صلوات الله علیه و آله انه قال : الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم یصیر ملکا عضوضا ،

فاين الامامة والخلافة من الملك العضوض ؟! ومن يعتقدونه اماما في ايام الملك العضوض؟! فكل احد من آحاد الامة على سلوكهم يموت بعد ايام الخلافة ميتة جاهلية كما اعترف به التفتازاني نفسه في شرحه، ثم تمحّل لدفع هذا الاشكال بمالا يسمن ولا يغني من جوع ، ثم آخر الامر تسلّم الاشكال فيما بعد الخلافة العباسية . فتباً لشان من لايطمئن قلبه بامامة احد حقا فيموت ميتة جاهلية ميتة كفر ونفاق و ضلال .

ثم ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من مات ولم يعرف الخ ثم عيّن وعرّف في مواضع بالاسماء والالقاب و بعض الخصائص ائمة المسلمين اولهم الى آخرهم صلوات الله عليهم الذين هم الائمة حقا الى آخر الدهر كما ورد ذلك في روايات متواترة، و سيأتي بيانه في آخر المقصد انشاء الله عزوجل ، و لولا ذلك لكان كلامه هذا قبيحا لغوا كما ان رئيسا يقول لمن تحت يده : لولم تأتمروا بامري لضربتكم وجيعا ثم لم يكن له قبل ذلك ولا بعده الى آخر ايامه امر اليهم بشيء .

قول الشارح : الاصم من المعتزلة ـ هو ابوبكر بن عبدالرحمان بن كيسان المعتزلي ، ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق، والمسعودي في التنبيه والاشراف ص ٣٥٦ ، واحمد بن يحيى بن المرتضى في المنية والامل ص٣٢، توفي في المائة الثالثة ، كذا في ذيل فرق الشيعة للنوبختي .

قول الشارح : و جماعة من الخوارج ـ قال ابو محمد الحسن بن موسى النوبختي رحمه الله في فرق الشيعة: خرجت فرقة ممن كان مع علي عليه السلام وخالفته بعد تحكيم الحكمين بينه و بين معاوية و اهل الشام و قالوا: لاحكم الالله ، و كفّروا عليا عليه السلام و تبرؤوا منه و امّروا عليهم ذا الثدية ، و هم المارقون . فخرج علي عليه السلام فحاربهم بالنهروان فقتلهم و قتل ذاالثدية ، فسموا الحرورية لوقعة حروراء ، و سموا جميعا الخوارج ، و منهم افترقت فرق الخوارج كلها ، انتهى ، وعد بعض العادين للفرق فرق الخوارج تسع عشرة فرقة باسمائهم .

قول الشارح : و اصحاب الحديث ـ ان اصحاب الحديث هم الذين يستندون في كل شيء الى حديث مروي من دون تحقيق و نظر في سائر الادلة ، و يقال لهم :

الحشوية ، ويقابلهم اصحاب الرأى والاجتهاد ، وهم الذين يستندون فى كل شيء الى آرائهم المتخذة عن الادلة على حسب انظارهم .

اقول : اين اصحاب النورانية والتقوى والفرقان الذين قال فى حقهم الصادق عليه السلام : ليس العلم بالتعلم (اى به فقط) انما هو نور يقع فى قلب من يريد الله تبارك وتعالى ان يهديه ، فان اردت العلم فاطلب اولا فى نفسك حقيقة العبودية ، و اطلب العلم باستعماله ، و استفهم الله يفهمك ، الى آخر ما قال عليه السلام فى حديث عنوان البصرى المذكور فى البحار فى آخر الجزء الاول من الطبعة الحديثة ، و قوله عليه السلام : فان اردت العلم الخ بيان لعلل وقوع ذلك النور فى القلب ، فلابد من ان تتحقق قبل التعلم و معه حتى يحصل ذلك النور ، والافليس ماحصل له بالتعلم علما حقيقة ، بل صناعة من الصناعات .

قول الشارح : بان العقلاء متى كان الخ ـ ان قلت : ان الخصم ايضا يتمسك بهذا الوجه لاثبات وجوب نصب الامام على العباد ، قلت : ليس للخصم ان يتمسك بشيء لاثبات الوجوب على العباد الا بعد ان يثبت ان الله عزوجل اهمل الحكمة فى هذا الامر الخطير ، و انى له بذلك ، بل التفوه به يوجب الكفر

قول الشارح : قد تقدم بيانها ـ فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث

قول المصنف : و المفاسد معلومة الانتفاء ـ هذه شبهة اوردها القائلون بعدم وجوب نصب الامام على جميع القائلين بالوجوب بان نصب الامام واجب لو علم خلوه عن المفسدة ، و اما مع احتمالها او العلم بها فلا لان من الممكن بل الواقع كثيرا كون ما يفسده الامام المنصوب اكثر مما يصلحه بعد السلطة والقرار على مقام الرياسة ، فحينئذ فلا رجحان لنصبه على عدم نصبه و ان فرض فى عدم نصبه مفسدة .

فالجواب على القول بوجوب نصبه على الله تعالى ظاهر لانه تعالى عالم بسرائر العباد و حقائق الامور والاشياء ازلا وابدا لايعزب عنه شيء ، فلاينصب من يعلم ان فى نصبه مفسدة لانه نقض للغرض كعدم نصبه ، فمن نصبه الله تعالى و عرفه للامامة و الخلافة

فالعلم بانتفاء المفسدة فيه و عنه حاصل باليقين ، و لذلك اوجب الامامية كون الامام معصوما على ما يأتي في المسألة الثانية ، و ان ادعى مدع ان المفسدة لازمة للامامة غير منفكة عنها سواء كانت من عندالله تعالى او من عندالناس فدعوى باطلة كما اشار الشارح رحمه الله في ضمن كلامه للقطع بامكان انفكاك المفاسد كلها عن الامامة ، ولان الامامة لايتصور فيها مفسدة ، بل المتصور مفسدة من نصب لها ان كان من قبل الناس ، ولان ابراهيم عليه السلام كان اماما كما اخبر الله تعالى عنه ولم يكن في امامته مفسدة بالاجماع ، والحاصل ان نصب الامام واجب في حكمة الله تعالى لوجود المقتضي الذي هو اللطف والمانع غير متصور .

و اما الجواب على القول بوجوبه على الامة فان المفاسد محصورة معلومة لهم فيختارون من لم تكن فيه واجد العلم والبصيرة والشجاعة والعدالة و غيرها من الاوصاف التي ثبت سمعا او عقلا لزومها للامام .

اقول : الحق ان الايراد غير مندفع على القول بالوجوب على الامة لان العلم بخلو انسان سمي للامامة عن المفسدة في دينهم او دنياهم يختص بعلام الغيوب الخبير بما في الصدور ، والتاريخ ارانا ان الخلفاء المنصوبين من قبل الامة قد غلبهم الفساد و لم يكن عندهم تلك الاوصاف اللازمة للامام ، انظر الى الثلاثة الاولين الذين هم افضلهم عندهم هل كانت فيهم تلك الاوصاف ام ظهرت منهم اضدادها على ما روي و ذكر في الكتب و سيأتي في هذا الكتاب ذكر بعضها ، فبالله العزيز المنتقم انهم افسدوا اكثر مما اصلحوا ان قال قائل: انهم اصلحوا ، فانهم اضاعوا الصلاة و اتبعوا الشهوات و اضلوا عبادالله و اخربوا بلاد الله و بدلوا نعمة الله كفرا و احلوا قومهم دارالبوار ، فانجر الامر لما فعل الاموية والعباسية و من بعدهم الى ذلة المسلمين شيئا فشيئا حتى وصل اليوم الى ما لاينفتح فم عاقل فيظهره ، والله قسما بشهادة الوجود ان امير المؤمنين عليه السلام لو قام مقامه الذي كان حقا له لم يمض زمان الا و اهل الارض مالوا الى التوحيد والاسلام كما هو المرجو لنا عند قيام المهدي المنتظر صلوات الله عليه و على آبائه الاطهار حسب ما وعده الله تعالى في مواضع من كتابه ، لكنه عليه السلام تنحى عن مقامه في الظاهر

کراهة ان تهدر صبابة من الایمان بقیت فی آحاد من المسلمین کما تنفس بما کان یتغلغل فی صدره ازمانا فی‌الخطبة‌الشقشقیة و غیرها مما یحقق ما قلناه فی‌تنحیه عن مقامه .

ثم ان‌الرازی ذکرفی‌الاربعین‌بعد ذکردلیل اصحابه هذا الاشکال مع‌الجواب بهذه‌الصورة : فان قیل کما فی نصب هذا الرئیس هذه‌المصالح لکن فیه انواع من المفاسد ، منها انهم ربما یستنکفون عن طاعته فیزدادالفساد ، و منها انه ربمایستولی علیهم فیظلمهم . و منها ان بسبب تقویة ریاسته یکثرالخرج فیفضی الی اخذالاموال عن‌الضعفاء والفقراء ، قلنا : لا نزاع فی ان هذه المحذورات قد تحصل ، لکن کل عاقل یعلم انه اذا قوبلت المفاسد الحاصلة من عدم‌الرئیس المطاع والمفاسدالحاصلة من وجوده فان‌المفاسدالحاصلةمن عدمه ازید من‌المفاسدالحاصلة من وجوده ، وعند وقوع‌التعارض یکون العبرة بالرجحان فان ترک الخیرالکثیرلاجل الشرالقلیل شر کثیر ، انتهی .

اقول : ان المفاسد الدینیة والاخرویة من الرئیس الذی استولی علی العباد فیظلمهم و یأخذ اموالهم بغیر حق ازید و اکثربما فوق‌القیاس من‌المصالح الدنیویة التی تحصل منه للذین یتزلفون‌الیه ویتقربون من سلطانه و یترجرجون حول‌امارته و لمن یوافقه او یسکت عن‌مظالمه‌من‌آحاد رعیته کما هوالمعلوم فی عثمان‌والامویة والعباسیة و من بعدهم ، فان‌الناس قد خرجوا افواجا من دین‌الله و مالوا الی‌الکفر والکفار وتأدبوا بآدابهم وتخلقوا باخلاقهم و تعلموا من علومهم وترکوا علوم‌الدین و سنن‌سیدالمرسلین و استجلبوا الذل لانفسهم والعزلمن قال تعالی فیهم : حتی‌یعطوا الجزیةعن ید وهم‌صاغرون ، وکل ذلک لیس الامن جورالرؤساء وسوء طریقةالائمة والامراء ، و لیس ذلک الا لاختیارالناس اماما لانفسهم ، ثم اختیارکل فرقة اماما ، وترک من اختاره‌الله‌تعالی‌لهم، فلابد لصلاح امرالعباد من ان یترک‌الناس هذاالاختیار والداعیة حتی یظهر من ادخره‌الله تعالی لتقویم‌الدین فیسلک بعبادالله عزوجل طریق الصواب و یجری بهم‌علی مجری‌السنةوالکتاب، ولکن‌الناس لایاتون‌الی هذه‌الفکرة

حتى يأتى امر الله تعالى ، فان امر الله كان مفعولا .

قول المصنف : و انحصار اللطف فيه الخ ـ هذه الشبهة بعد الاغماض عن الشبهة الاولى ، فان الخصم القائل بعدم وجوب نصب الامام يقول : سلمنا انه ليس فى نصب الامام مفسدة ، لكن من الجائز ان يترتب الغرض المترتب على الامامة على غيرها ، فلا انحصار فيها ،

و تقرير هذه الشبهة مع جوابها على القول بوجوب نصب الامام على الله تعالى ان يقال: لم لا يجوز ان يلطف الله تعالى بعباده لطفا يقوم مقام لطف الامامة كأن يجعل الناس كلهم معصومين ويوحى الى كل منهم ما يحرم عليه ويحل له ، او على وجه آخر ، والجواب ان المنصور وجهان لان الغرض سير الخلق الى السعادة الابدية ، و هو اما بالوحى الى كل احد وجعله معصوما ، و اما بجعل البعض حجة معصوما و استفادة الآخرين منه، والاول ليس لان الاصل فى خلق الانسان حسب ما اراده الله تعالى كما يشهد به آيات و اخبار كثيرة ويظهر بالوجدان ان يجعله بحيث يتأتى منه الخير والشر ثم يهديه النجدين فيختار بنفسه واختياره نجد الخير فيستحق بذلك تلك السعادة ، ثم حيث ان عقل الانسان لا يكفى لذلك لمعارضة الاوهام والشهوات ضم الله تعالى الى العقول من ابناء نوعه من يكفيه لذلك وهم الانبياء والاوصياء عليهم السلام، فليس بجائز ان يخرج الله تعالى كل احد من ذلك الاصل لانه نقض لغرضه ، ولا بجائز ان يجعلهم بلا حجة فيفوت الغرض فاصطفى من عباده آحادا وقواهم بالنفوس القدسية ليحصل بهم الغرض ، فاللطف الذى يحصل به الغرض من ايجاد الخلق يتم بالنبى المبعوث و بعده بالامام المنصوص .

و اما تقرير الشبهة مع جوابها على القول بوجوبه على العباد ان يقال: ان الامام عندكم هو من له الرياسة العامة على جميع الامة فى امور الدين والدنيا ، و من اين يجب نصب من له هذه الخواص ، ولم لا يجوز الاكتفاء بذى شوكة فى كل ناحية بان يكون لكل اجتماع رئيس يحفظ به نظام امورهم، او الاكتفاء بمن له الرياسة العامة على الجميع فى امور الدنيا ويكون امر الدين موكولا الى انفسهم بالاجتهاد او التقليد ، والجواب على ما فى شرح القوشجى ان انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدى الى

صلاح الديـن والدنيا يفتقرالـى رياسة عامـة فيهما اذلوتعدد الرؤساءِ في الاصقاع والبقاع لادى الىمنازعات ومخاصمات موجبةلاختلال امرالنظام، ولو اقتصرترياسته على امرالدنيا لفاتانتظامامرالدين الذى هوالمقصود الاهم والعمدةالعظمى .

اقول : ان كلا من امراءِ هؤلاءِالقوم من البدءِ الى اليوم كان امره مقصورا فى رياسةالدنيا سواءِ كان واحدا فىعصراومتعددا اذلميكن عنده علمالدين ليكونرئيسا دينيا ، نعم كانوا قد يداخلون بغيرحق فى امور الدين و يرتكبون باسمه ما اقتضى اهوائهم ، و كان علمائهم الحاطمون لدينالناس الهاضمون من دنيا اولئك الاناس قد يحكمون و يقضون حسب اهوائهم ، فلم يكن لهؤلاءِ القوم امام بالمعنى الذى فسروه ، فمات كل منهم الى اليوم ميتة جاهلية لان معرفةالشيءِ بشخصه فرعوجوده حينامـا .

ثم ان القوشجى بعد ذكرالشبهتين والجوابين قال: و ظاهرانهما (اىالجوابين) مجرد دعوى، وقوله هذا صدرمنالعصبيةالعمياءِ مع انكقدعرفت انالجوابين يدفعان الشبهتينعلى مذهبنا لاعلى مذهبهم .

قولالمصنف : ووجوده لطف وتصرفه الخ ـ انالائمةالطاهرينصلواتالله عليهم كانوا ائمة الامة فى امور الدينالذى هوالمقصود من بعثالانبياءِ عليهمالسلام لان علومالدين جميعا اصولا وفروعامنهم اخذت و اليهم انتهت . و هذا امرقدتسلمه الخاصة والعامة على حسب الاحاديث المروية عن النبى صلىالله عليه و آله فى حقهم والشهود والوجود . و اما امور الدنيا فانهم كانوا مشيرين فيها للرؤساءِ و آحادالامة الى مصالحهم فىالشؤون و الخطوب فى موارد كثيرة عديدة لاتحصى على مافى زبر التواريخ والسيرو ان لميكن فى ايديهم ظاهرالسلطان ، و هذا اهم شؤونالتصرف و كاف لحصول غرضهتعالى لانه اهتداءِالناس بهمبالاختيار . و قداهتدى بهمصلواتالله عليهم و باصحابهم و اتباعهم فى زمانهم و بعده الى اليوم من كان اهلاللاهتداءِ ، و انما قعدوا عن حقهم مع قدرتهم على اخذه فى ايسرزمان لما قد قدره الله تعالى ، و منه بلوىالناس ليظهرمافى صدورهم ، قالالله تعالى: احسبالناس ان يتركوا انيقولوا

آمنا ولاهم يفتنون، حتى وصل الامر الى الثانى عشر منهم صلوات الله عليهم فاخفاه الله تعالى لان ما وصل من آبائه عليهم السلام الى الناس من المعارف والعلوم والاحكام كان كافيا لاهتدائهم و لانه لو كان ظاهراً بين الناس فعلوا به ما فعلوا بآبائه من القتل والحبس والحصر وغيرها لاسيما بعد ماسمع العباسيون حديثا مرويا عن النبى صلى الله عليه وآله من انه يقطع دابر الظالمين ، فاخفاه حتى يأتى الميقات الذى وعده تعالى انبيائه باهلاك الظالمين فيه كما فى قوله : فاوحى اليهم ربهم لنهلكن الظالمين و لنسكننكم الارض من بعدهم ذلك لمن خاف مقامى وخاف وعيد

فشبهة العامة من انا لانسلم ان وجوده بدون التصرف لطف مدفوعة بانها لاتتصور الا فى القائم الغائب المنتظر صلوات الله عليه ، و قد اشرت الى سر غيبته ، و لها اسرار اخرى ، و جوابها ان له صلوات الله عليه تصرفات فى امور الخلق و منافع تصل الى العباد و ان كانوا لايشعرون بها على ما هو معتقد الاثنى عشرية مستدلا فى كتبهم كما ورد فى حديث عن النبى صلى الله عليه وآله من ان الناس ينتفعون به فى غيبته كما ينتفعون من الشمس و دونها سحاب، هذا اجمال، وتفصيل الجواب فى كتب الاصحاب على ان هذه الشبهات والمجادلات فى قبال النصوص المتواترة الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وآله على الائمة الاثنى عشر عليهم صلوات الله بعددهم و اسمائهم والقابهم و على امامة امير المؤمنين عليه السلام خاصة و كذا عن كل امام على امام بعده يقبح ذكرها و التفوه بها ، و سيأتى ذكر بعض تلك النصوص فى الكتاب انشاءالله عز وجل .

قول المصنف : وعدمه منا ـ الضمير يرجع الى الامام اى عدمه من بيننا او عدم ظهوره لنا ، او يرجع الى تصرفه .

قول الشارح : بخلاف المعرفة التى الخ ـ اى بخلاف معرفة المنعم التى كفى وجه الوجوب فى وجوبها علينا من دون لزوم الجزم بانتفاء المفسدة المانعة من الوجوب ، بل يكفى الظن فى ذلك ، والمراد بوجه الوجوب علة الوجوب والحكم، و وجه وجوب معرفة المنعم هو وجوب شكر المنعم الذى هو من الواجبات العقلية لان

شكره لا يمكن الا بعد معرفته على ما فصل فى محله ، و تقرير الشبهة بهذه الصورة مأخوذ من الاربعين للرازى ، فانه اوردها على القائلين بان نصب الامام واجب عليه تعالى غافلا او متغافلا عن انها متوجهة اليهم ايضا ، بل تستقر عليهم دوننا كما قررنا من قبل .

و خلاصة ما قال فى الاربعين مع التوضيح ان كون نصب الامام مشتملا على المصلحة اللطفية لا يكفى فى وجوبه عليه تعالى حتى تبينوا خلوه عن جهات المفسده ، وانتم ما بينتم ذلك ، لا يقال : انا فى هذا المقام انما نتكلم مع المعتزلة ، وهم يسلمون لنا ان المعرفة يجب علينا تحصيلها لانها لطف و مقدمة لاداء الواجبات كشكر المنعم مع احتمال اشتماله على المفسدة ، فان كان مجرد تجويز اشتمال الشىء على المفسدة يمنع من الحكم وجب ان لا تحكموا ايضا بوجوب تحصيل المعرفة لان هذا الاحتمال قائم فيه مع انكم وافقتمونا فيه ، لانا نقول : الفرق ظاهر ، و ذلك لان المعرفة لطف و مقدمة لاداء الواجبات فيجب علينا تحصيلها ، و نحن اذا عرفنا كون الشىء مشتملا على وجه الوجوب و لم نعرف فيه جهة مفسدة مانعة عنه و ان كان فيه احتمالها غلب على ظننا كون ذلك الشىء واجبا علينا ، والظن فى حقنا قائم مقام العلم فى كونه سببا لوجوب الفعل علينا ، فلا جرم كفى هذا القدر فى ان يجب علينا تحصيل معرفة الله تعالى ، اما انتم فانما توجبون نصب الامام على الله تعالى ، ولا يمكن الجزم بوجوبه عليه الا اذا ثبت انه خال عن جميع جهات المفسدة فى الواقع اذ ليس عنده تعالى جهل و ظن ، و انى لكم بهذا الجزم ، فاين احد البابين من الآخر ، انتهى ما فى الاربعين .

اقول : نحن جزمنا بذلك و علمناه علم اليقين اذ قلنا ذيل كلام المصنف : والمفاسد معلومة الانتفاء : ان كون نصب الامام لطفا يقتضى ان ينصبه الله تعالى والمانع فى حقه معلوم الانتفاء لان نصب من لا يترتب عليه مفسدة ممكن و قد فعل و الا يلزم نقض الغرض .

قول الشارح : فلاتكون واجبة عليه تعالى ـ اى فلا سبيل لنا الى الحكم القطعى بانها واجبة عليه تعالى .

قول الشارح : والجواب ان المفاسد الخ ـ قد علمت من قبل ان تقرير الشبهة والجواب عنها يختلف على القول بوجوب النصب عليه تعالى او على الناس ، والشارح رحمه‌الله قرر الشبهة على القول بوجوبه عليه تعالى و قرر هذا الجواب على القول بوجوبه على الناس ، و قوله : فيبقى وجه اللطف خاليا عن المفسدة فيجب عليه تعالى غير مناسب لهذا الجواب ، فراجع التعليقة التى على كلام المصنف : والمفاسد معلومة الانتفاء .

قول الشارح : فيبقى وجه اللطف ـ الاضافة بيانية .

قول الشارح : ولان المفسدة لوكانت لازمة الخ ـ عطف على قوله : لان المفاسد محصورة ، و هذا الكلام اشارة الى جواب القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى عن هذه الشبهة ، و قد مر تقريره وتوضيحه من قبل فلا نعيده .

قول الشارح : ولقوله تعالى الخ ـ عطف على قوله: قطعا، فان امامة ابراهيم عليه السلام كانت خالية عن المفسدة بالاجماع .

قول الشارح : فيجب على تقدير الانفكاك ـ اى فيجب عليه تعالى ان يختار من ينفك عن المفسدة لان اللطف يقتضى ذلك و هو عالم بمن اتصف بذلك وقادر على خلقه و نصبه للامامة ، فلا مانع فى حقه بعد ثبوت المقتضى .

قول الشارح : والجواب ان انحصار اللطف الخ ـ قد مر توضيح الجواب على المسلكين ذيل قول المصنف : و انحصار اللطف الخ .

قول الشارح : ولهذا يلتجىء العقلاء الخ ـ هذا اشارة الى الجواب على القول بوجوب نصب الامام على الناس .

قول الشارح : والجواب ان وجود الامام الخ ـ قد مر توضيحه.

قول الشارح : احدها انه يحفظ الخ ـ هذا مضمون اخبار كثيرة بل متواترة على ما قال صاحب القوانين فى اوائل مبحث الاجماع من ان الزمان لايخلو

عن حجة لان المؤمنين ان زادوا شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ، والشيخ رحمه الله جعل هذا في العدة مبنى حجية الاجماع .

قول الشارح : و ثانيها ان اعتقاد الخ ـ نحن نعتقد ان الامام الثاني عشر عليه السلام و ان كان غائبا عنا لكنا لسنا غائبين عنه ، بل نحن بمنظره و مرآه لايغيب عنه شيء من امورنا واحوالنا ، يسمع كلامنا ويرى مقامنا و يطلع على احوالنا ، ونحن ندعوه ليلا و نهارا لحوائجنا و امورنا لاعتقادنا بان دعوته عندالله مستجابة وله لديه منزلة عالية رفيعة ، و نرى آثار وجوده و تصرفه و عطفه و رأفته في كل اوان في اليقظة والمنام ، وقد ظهر ويظهر صلوات الله عليه بعض الظهور لبعض اوليائه عندالضرورة ، ونحن ننتظر ظهوره ليملا الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا ، والمخالف في عمى من ذلك كله لان الطاغوت قد اخرجه من نور الولاية الى ظلمات الغواية والضلالة ، و قد ذكر العلماء رضوان الله عليهم في كتبهم تفاصيل هذا الاجمال ، فيعلم ان وجوده لطف وان لم يكن ظاهرا للناس ، و لاينبغي ان يصغى الى خرافات الشبهات التي ابدعها ابليس في صدور بعض الجهلة العميان و ينفث بهم على اللسان .

قول الشارح : و هذا قد فعله الله تعالى ـ على ما يأتي ادلته الى آخر المقصد

قول الشارح : وهذا لم يفعله الرعية ـ اى كلهم ، مع ان الامة جميعا كانوا مستفيدين منهم صلوات الله عليهم بواسطة او بلاواسطة ، وهذا امر غير خفي على احد.

المسألة الثانية

(في ان الامام يجب ان يكون معصوما)

قول المصنف : و يفوت الغرض ـ الظاهر انه عطف على يضاد ومن تمام الوجه الثالث ، لا انه وجه برأسه كما فعله الشارح ، اى يتفرع على الانكار عليه التضاد في

امر الطاعة و فوت الغرض من نصبه ، و فی شرح البهشتی الاسفراینی رحمه الله : ولفوت الغرض من نصبه، وعلی هذا یستقیم ان یکون وجها رابعا براسه .

قول الشارح : ذهبت الامامیة ـ اعلم ان الشیعة هم اتباع امیر المؤمنین صلوات الله علیه علی سبیل الولاء والاعتقاد لامامته بعد الرسول صلی الله علیه وآله بلا فصل ونفی الامامة عمن تقدمه فی مقام الخلافة وجعله فی الاعتقاد متبوعاً لهم غیر تابع لاحد منهم علی وجه الاقتداء ، وان افترقت فی سائر الائمة صلوات الله علیهم، و الامامیة فریق منهم قالوا بوجوب الامامة ووجود الامام فی کل زمان واوجبوا النص والعصمة و الکمال لکل امام ، ثم حصروا الامامة بعد الحسن علیه السلام فی الحسین و ولده علیهم السلام ، ثم ساقوها الی ابی الحسن الرضا علیه السلام ، واما الاثنا عشریة فهم القائلون بعد الرضا علیه السلام بامامة ابی جعفر محمد بن علی الجواد ثم ابی الحسن علی بن محمد الهادی ثم ابی محمد الحسن بن علی الزکی العسکری ثم ابنه الحجة القائم المنتظر المهدی صلوات الله علیهم علی ماصح عن النبی صلی الله علیه وآله فی المتواتر امامتهم ووصایتهم و خلافتهم عنه صلی الله علیه وآله باسمائهم والقابهم ، فان الامامیة اختلفوا بعد الرضا علیه السلام فی کل واحد من الاربعة کما اختلف الشیعة فیمن تقدمه علی مافی زبر السابقین کفرق الشیعة للنوبختی وغیره ، وما فی الافواه من ان القائل بامامة الرضا علیه السلام ثبت علی امامة الاربعة بعده لااصل لصحته، نعم یمکن ادعاء ان لم یبق من القائلین بامامة غیرهم عدة .

قول الشارح : الاسماعیلیة ـ هم القائلون بامامة اسماعیل بن جعفر الصادق علیه السلام الذی توفی قبله بسنین ، ثم افترقوا فرقتین : فرقة انکرت موت اسماعیل فی حیاة ابیه، وقالوا : کل ذلک علی جهة التلبیس من ابیه علی الناس لانه خاف فغیبه عنهم ، وزعموا ان اسماعیل لایموت حتی یملک الارض ، یقوم بامر العباد ، وانه هو القائم لان اباه اشار الیه بالامامة بعده وقلدهم ذلک له واخبرهم انه صاحبهم، والامام لایقول الاالحق ، وفرقة اخری اعترفوا بوفاته فی حیاة ابیه ، وقالوا : ان الامر کان لاسماعیل ، فلماتوفی قبل ابیه جعل الامر لمحمد بن اسماعیل وکان الحق له ، ولایجوز

غيرذلك لانها لاتنتقل من اخ الى اخ بعدالحسن والحسين عليهما السلام .

قول الشارح : الاول ان الامام الخ ـ هذا قياس استثنائى لا شبهة فى بطلان تاليه ، و هو احتياج الامام المفروض انه غيرمعصوم الى امام آخر ، و هلم جرا الى غيرالنهاية .

قول الشارح : ان المقتضى لوجوب الخ ـ اعترض عليه الرازى فى الاربعين والقوشجى فى الشرح بان المقتضى له ليس ذلك ، بل هو احتياج الامة الى اقامة الحدود وسدالثغور و تجهيز الجيوش للجهاد و الى الامور المتعلقة بحفظ النظام و حماية بيضة الاسلام مما لايتم الا بالامام ، ولايلزم منه ان يكون معصوما .

اقول : كل السر فى عدم اشتراطهم العصمة فى الامام حقارة الدين فى نظرهم و انه امر موكول الى انفسهم فان رسول الله صلى الله عليه وآله جعل كتاب الله فى ايديهم على زعمهم و مضى لسبيله و وكلهم الى انفسهم و حسبهم كتاب الله كما قال كبيرهم ردا على النبى صلى الله عليه وآله ، و انهم و ان قالوا فى تعريف الامامة انها رياسة عامة فى امور الدين والدنيا خلافة عن الرسول صلى الله عليه و آله بحيث يجب اتباعه على كافة الامة لكن لم يكن لهم رجل حائز للجهتين وليس ذلك عندهم بواجب ، بل الدنيا كانت بايدى امرائهم والدين ملعبة آراء علمائهم لاسيما اهل الاعتزال ، ثم انهم اوجبوا ان لايكون فى كل عصر اكثر من امام واحد ، فكيف يرضى العاقل ان يتبعه مع انه مثله او ادون فى الفضل و يراه خاطئا فى كثير من تدابيره و سياساته ، و كيف يطمئن القلب فى اتباعه مع تجويز الخطأ عليه فى كل فعل وقول منه ، وهل هذا الا قول الزور والافك المحظور والجاء الناس الى السلوك على خلاف الفطرة والانسانية . وهل الانسان ينتهى حيرته و تيهه فى المسالك الا ان يهتدى بعلم نصبه الله تعالى لعباده و سدده فى القول والفعل و عصمه من الخطاء والزيغ والشك والحيرة و الجهالة ، و هل يجوز على الله تعالى ان يترك عباده سدى مهملين متحيرين مختلفين متنازعين من دون ان يجعل بينهم من يرتفع به هذه الامور على اليقين ، فان كان الدين من عندالله فلابد ان يكون القائم به من عندالله ، و ان كان القائم به من عنده فلابد ان يكون معصوما من الشك

والجهل والخطاء في كل شيء و الا يلزم جهله او عجزه او سفهه تعالى عن ذلك علوا كبيرا، فدين الله الذى ارتضى لعباده لا يرتضى له بامام اختاره غيره ، فاذا كان امام الدين كالدين مختاراله تعالى فلايكون الا معصوما كالنبي الذى اتى به لان الامامة باعتراف الكل خلافة عن النبوة ، فلابد ان يكون حال الامام كحال النبي حتى يقوم الدين على اساسه كما رضى الله تعالى به ، و كون الامام جائز الخطاء في العلم والعمل ، جاهلا بنواميس الدين و اسراره ومصالحه ومفاسده، غافلا عماله وعليه ، متحيرا في السياسات والتدابير ، محتاجا الى الرعية في العلوم والمعارف و مبادى الافكار ، غير مرتبط بخالق الدين و شارعه، غير معصوم وغير مسدد في آنات دهره عن الهفوات، غير قادر لاقامة العدل والاستواء والتفاضل اللائق بين جميع الطبقات بعلمه واحاطته بمصالح الكل وحقوقهم، غير واضع نفسه في منتصف العدالة الكلية بحيث لا يميل الى افراط ولا تفريط في شيء ولا يحيف على من يبغض و لا يأثم فيمن يحب و لا يعطى حق البعيد للقريب و لا يمنع البعيد لاجل القريب ينافى حقيقة الدين التى احب الله عزوجل ان تنشر بين عباده ، فلا يرضى الله تعالى لدينه اماما الا من اختاره و من اختاره اماما لدينه لا يكون الا معصوما .

يا اهل الانصاف ! هل يرضى عاقل ان يتولى امرا من اموره من ليس له بصيرة تامة بذاك الامر وقدرة كاملة على اتيانه كاملا، وهل يجعل امره ملقى بين عدة يفعلون به مايشاؤون باهوائهم وآرائهم ، و هل يرضى ان يكون صاحب امره من يختارونه بهوساتهم ، وهل يسلم من ذم الناس و ملامتهم لهذا الاهمال ، و هل يعدّ عاقلا و ان حفظ امره بالاتفاق ، انظروا الى هؤلاء القوم ، جوزوا عليه تعالى ذلك و نسبوا اليه تعالى الاهمال في امر لا يقاس بامر من الامور وهو امر الدين، والعجب من اهل الاعتزال القائلين بالعدل و الحكمة كيف اختاروا لانفسهم هذا المذهب ، و ليس ذلك الا لما قلت .

فمسألة العصمة على المبنى ، فمن كان مبناه ان اختيار الامام بايدى الناس فلا معنى لان يشترط فيه العصمة ، و من كان مبناه ان الله عزوجل يختار من يشاء من عباده

و ماکان لهم‌الخیرة من امرهم فلیس الامام عنده الامعصوما لماذکرت .

قول‌الشارح : الثانی ان‌الامام حافظ للشرع الخ ـ هذاصغری‌قیاس کبراه و کل حافظ للشرع یجب ان یکون معصوما ، والمراد بحفظ الشرع حفظه بانفاذ الاحکام و اجراء الحدود و السیاسات و منع المتغلبین و اعطاء حقوق المظلومین والمحرومین و دفع‌شبهات‌المعاندین ونشر‌العلوم‌والمعارف‌بالبیانات‌المختلفة والطرق المناسبة و تبیین ما اشتبه علی الناس من‌المسائل والجواب عما یسألون من‌المطالب و اخذ الحقوق المالیة و الایصال الی اهلها و الصرف فی محالها و غیرذلک مما هو وظیفة‌الامام ، و معلوم ان الحفظ هکذا لایتاتی من‌الکتاب و لاالسنة ولااجماع‌الامة ولاالقیاس ولاالبرائة‌الاصلیة ولاغیرها من‌امثالها ان کانت و ماکانت ، ولامعنی لوصف هذه الامور بالعصمة و عدمها اذ هوعدم‌الملکة فلابدله من موضوع قابل ، ولایتاتی من انسان هذه الامور الا ان یکون واجدا لشریطة حفظ‌الدین والشریعة ، و لیس ذلک الاشرطا واحدا وهوالعصمة، وهذا الدلیل یرجع الی‌ان غیرالمعصوم هل یمکن ان یحفظ‌الشرع من‌الخلل ام لا ، نحن نقول بالثانی لان من لم یکن محفوظا من عندالله فی نفسه من الخلل فکیف یمکنه ان یحفظ دین‌الله عزوجل من‌الخلل .

اذا عرفت ذلک تبین لک فساد ما قال‌القوشجی وغیره ردالهذا الدلیل وجوابا عنه من ان الامام لیس حافظا لها بذاته بل‌بالکتاب والسنة و اجماع الامة واجتهاده الصحیح ، فان اخطأ فی اجتهاده فالمجتهدون یردون والآمرون بالمعروف یصدون، و ان‌لم یفعلوا ایضا فلانقض للشریعة القویمة .

اقول: ان امیرالمؤمنین علیه‌السلام رد ابابکر‌المخطیء فی غصبه ارث فاطمة علیهاسلام‌الله فهل ارتد برده و تنبه بذکره ، و اباذر رحمه‌الله رد عثمان المخطیءفی جمع‌الاموال و اعطاء آل‌ابی معیط ایاها فهل ارتد برده و تذکر بوعظه ، وکذلک معاویة ویزید والامویة والعباسیة وغیرهم الی‌الیوم و من نصب للولایة من‌قبلهم فعلوا ما فعلوا و علمائهم ساکتون اوموافقون مشارکون معهم و اولیاء الله تعالی من اهل بیت‌النبوةواتباعهم و صلحاءالزمان والاتقیاء ردوهم و وعظوهم و ذکروهم فهل‌اتعظوا

و ادكروا و ارتدواعماهم عليه ، اماشتدواطغيانا وظلما وانجرالامرالى قتلهم وسبيهم و حبسهم و نفيهم و تشتيتهم و خراب البلاد و ضلالةالعباد و اضاعةالصلوات و اشاعة المنكراتوالشهوات و تغلبالكفرعلى الاسلام و ذلة اهل الايمان الى ان وصلالامر الى ماوصلاليوم، والعجب من قولالقوشجى : و ان لميفعلوا ايضا فلا نقضللشريعة القويمة ، فان لميكن هذا نقضا لها فبماذا يكون نقضها ، ولا تعجب لانى قلت لك : انالسر ان دينالله تعالىلايسوى عندهم شأنا من شؤون الدنيا التى بايديهم .

ان قلت : ان كلية الكبرى منقوضة بالفقيه فانه حافظ للشرع و لا يجب ان يكون معصوما ، قلت : انالحافظهوالامامالمعصوم، والفقيه يستحصل ما استحفظ و استودع عندالامام .

قولالشارح : لعدم احاطته الخ ـ و لو كان جامعا لجميع تفاصيلالاحكام كلياتها و جزئياتها لم يتأت منه الحفظ بالمعنى الذى ذكرنا الا بانسان يعمل عليه و يجرى احكامه .

قولالشارح : ولااجماعالامة الخ ـ ان اجماع اهلالحل والعقد منالامة اجمعين على كل امرلواتفق كفى فى حفظالشريعة ، و لكن كيف يمكن الاجماع هكذا فى امرواحد فضلا عن كلامر، نعميحصل اجماعهم و اجتماعهم و وحدةكلمتهم بامام عادل منصوب من عندالله تعالى مطاع نافذالكلمة بينهم بيدهالسلطان كما وعدالله عزوجل عباده بذلك ، و نحن ننتظره

قولالشارح : على تقديرعدم المعصوم الخ ـ اشارة الى ان المعتبر منه الاجماع الدخولى كما صرح به فى التهذيب بقوله : الاجماع انما هو حجة عندنا لاشتماله على قول المعصوم ، انتهى ، و ذلك لانامكانالخطاء المانع عن حجيةرأى الواحد يجرى عينافى آراءالكثيرين، و نفس عنوانالمجموعية امراعتبارى لايترتب عليه شيء ، والى هذا اشار بقوله: فالمجموع كذلك ، ان قلت: يحصلالظن بلالقطع مناتفاقهمبان ما اجمعواعليه ثابت فىالواقع، فكيف لا يترتب على نفسالمجموعية شيء، قلت : القطع ممنوع، والظن مسلم، ولكن كونهذاالظن حجة هواولالكلام

فالاجماع من حيث هو هو ليس حجة وان ذهب اليه اكثر العامة ، وسيأتى قريبا ابطال دليلهم ، فليس للشريعة حافظا .

ولا يخفى ان من العامة من يوافقنا فى عدم حجيته كالنظام من شيوخ المعتزلة و من تبعه من علمائهم كعلى الاسوارى وابوجعفر الاسكافى و جعفر بن مبشر و جعفر بن حرب ومحمد بن شبيب وابوشمر وموسى بن عمران و كذا ابوالهذيل العلاف ومن تبعه، راجع الملل والنحل للشهرستانى وغيره من كتب المذاهب .

قول الشارح : ولان اجماعهم ليس لدلالة الخ ـ المراد بالدلالة الدليل القطعى وبالامارة الدليل الظنى، واشار بهذا الكلام الى ابطال دليل العامة على حجية الاجماع عندهم ، وبيانه انهم استدلوا على حجية اجماعهم على ماذكره الغزالى فى المستصفى ونقل فى القوانين والضوابط والفصول بما حاصله : ان الامة اواهل الحل والعقد منهم اذا قضوا بقضية لم يقضوا بها الاعن مستند قاطع عند كل واحد منهم ، ع اتفاقهم على قضية من دون مستند غير متصور ، وامستند ظنى ممتنع لان القرائح والاراء مختلفة فلايمكن اتفاق كثيرين متفرقين بحسب الامكنة والازمنة على امر واحد ظنى يوجب لهم حكما واحدا كما يمتنع توافق عدة كثيرة فى البقاع المتعددة على اكل طعام واحد نوعى فى زمان واحد، فاذن ليس اتفاقهم الاعن دليل قطعى، فاذا كان اتفاقهم على امر عن دليل قطعى كان حجة قطعا ، ورد بان الاتفاق على امر شرعى من غير مستند او مستند ظنى باطل باعتراف الخصم ، وما ادعى من الاجماعات انه كان عن مستند قطعى على ما ذكر فى هذا الدليل مردود ايضا بان انعقاد اجماع ان كان عن مستند قطعى كان ذاك ظاهرا معلوما لكل واحد من افراد المجمعين ، ولو كان كذلك لاشتهر ونقل الينا ، واذليس فليس ، على ان ذلك المستند ان كان ليس الاعقليا او كتابيا او سنياً ، والاول و الثانى لايصل المجال الى الاجماع مع وجودهما ، والثالث يرجع الاجماع به الى الاجماع الذى نحن نقول به ، فتبين ان ما ادعى من الاجماعات ان لم يكن بحيث يكشف عن قول النبى صلى الله عليه وآله او احد الاوصياء سلام الله عليهم

ليس اجماعا حقا ، بل صورة اجماع بتقليد بعضهم لبعض كماله نظائر بين الناس في امورهم .

ثم ان لهم استدلالات اخرى بالكتاب و الاحاديث على حجية الاجماع على مذهبهم غير ناهضة على مطلوبهم ذكرت في المطولات من كتب اصول الفقه .

قول الشارح : ولاللقياس ـ هكذا فى بعض النسخ ، والصحيح ولاالقياس ليكون عطفا على اجماع الامة، وكذا قوله: ولا للبرائة .

قوله : واولوالامر منكم ـ اجمعت الامة على ان ولي الامر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هوالامام ، ولكن اختلفوفي تعيينه .

قول الشارح : لزم ان يكون اقل درجة الخ ـ اى اشد عقوبة و ابعد من الله تعالى منزلة ، وهذا مستدل عليه عقلا وشرعا كما ورد في القرآن ان عذاب من ياتى بفاحشة مبينة من نساء النبى صلوات الله عليه وآله يضاعف ضعفين ، وفى الحديث ان العالم اذالم يعمل بعلمه كان اشد عقوبة وحسرة يوم القيامة من الجاهل .

ثم ان على عصمة الائمة عليهم السلام ادلة اخرى من الكتاب والاحاديث ، ليس هنا مجال ذكرها .

قول المصنف : ولاينافى العصمة القدرة ـ قدمر بعض الكلام فى العصمة في المسألة الثالثة من المقصد الرابع .

قول الشارح : احدها ان يكون لنفسه الخ ـ ان قلت : ان هذا عين ماقال القائل بعدم تمكنه من المعصية من ان المعصوم مختص فى نفسه او بدنه بخاصة تقتضى امتناع اقدامه على المعصية على مامر آنفا فى كلامه، قلت : ان المراد بامتناع الاقدام امتناعه من دون دخالة اختياره ، والمراد بالملكة المانعة من الفجور المنع بها اختيارا ، والحق كما مر فى مبحث النبوة ان للمعصوم روحا فوق ارواح السائرين .

قول الشارح : بتتابع الوحى ـ ان قلت : الوحى منقطع عن غير الانبياء عليهم السلام وان كان معصوما ، قلت : ان الائمة عليهم السلام على مادلت عليه الاخبار الكثيرة مُحدَّثون بواسطة الملائكة ، راجع الكافي وغيره .

المسالة الثالثة

(في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره)

هذه القضية تنعكس عكس النقيض الى ان الذى لايكون افضل من غيره يجب ان لايكون اماما ، فمن ادعى الامامة او اختاره اناس اماما و في الرعية افضل منه فامامته باطلة ، فاكثر العامة ذهبوا الى ان الثلاثة الذين تقدموا على امير المؤمنين عليه السلام افضل منه على الترتيب الواقع بينهم ، والوجود كله يكذّبهم ، وطوائف قلائل غيرهم فيهم متوقفون ذهبوا فى التفضيل بينهم الى غير ذلك كتقديم امير المؤمنين عليه السلام في الفضل على عثمان دون الشيخين ، وآخرون وهم كثير من المعتزلة الى جواز تقديم المفضول مع قولهم بان امير المؤمنين عليه السلام افضل من الثلاثة .

اقول : المقايسة بينه و بين غيره الجفاء الاجفى فى حق رسول الله صلى الله عليه وآله لانه نفسه ، و مَلأَ فضائله محيط الامكان و منه انتشرت فلا نسبة بينه و بينهم .

قوله : افمن يهدى الى الحق الخ ـ استفهام تقرير يستقبح ترك الاحق والاولى فى الاتباع و هو من يهدى الى الحق من دون حاجة الى غيره من العباد و اتباع المحتاج فى اهتداء نفسه الى هداية غيره ، ولا شبهة ان اتباع الافضل والائتمام به احق من اتباع غيره ، فتركه وتقديم المفضول عليه فى الاتباع قبيح بشهادة الآية .

قول الشارح : و يدخل تحت هذا الحكم الخ ـ قال الشارح القديم شمس الدين الاصبهانى فى شرحه : و لقائل ان يقول : اذا كان المفضول موصوفا بصفات يصلح بسببها لان يقوم بامر الامامة لايقبح تقديمه لا عقلا ولا شرعاً ، و ايضا الامامة منصب من المناصب الشرعية كالامامة في الصلاة فلو امتنع امامة المفضول مع وجود الفاضل لكانت امامة المفضول في الصلاة ممتنعة مع وجود الفاضل والتالي باطل بالاجماع ،

و ايضا لولم يوجد من اهل الامامة الاشخصان احد هما افقه والآخراعرف بالسياسة و امورالامامة فاما ان يجعل كل منهما اماما او يجعل احدهما دون الآخراولا هذا و لا ذاك ، و الاول محال بالاتفاق و الثالث ايضا باطل لامتناع خلو الزمان عن الامام فلم يبق الا القسم الثانی ، و انما يلزم تقديم المفضول بالنسبة الى ما اختص به الآخر.

اقول : امثال هذه الشبهات مع وَهْنها انما تتطرق علىالقول بوجوب نصب الامام علىالناس ، و اما علىالقول بوجوبه عليه تعالى فلالانه تعالى لم يكن لينصب لعباده رجلاللامامة وندبهم الىاطاعته ومتابعته فی كل شیء علی سبيلالتسليموالانقياد التام كالنبی صلوات الله عليه و آله و لم يكن افضل من الجميع فی جميع الفضائل النفسانية و البدنية لان الامام المنصوب من قبله تعالى هو خليفته فیالارضو حجته البالغة علىالخلائق فی جميعالجهات ، فلوكان فیالرعية من هو افضل منه ولو فی جهة واحدة لميكن حجة عليه فی تلكالجهة و كان يحرم عليه اتباعه فيها و كان هو مفتخرا على خليفةالله تعالى فيها ، و ذلك يرجع الیالله تعالى اذ هو خليفتهوحجته، ولان امره تعالى عباده بالاطاعة المطلقة والخضوعالمطلق لولیالامرالذی هوالامام لو كان بينالعباد افضل منه قبيح ، ينافی اطلاق الامر بذلك لان صريحالعقل يحكم بقبح اطاعةالفاضل و خضوعه للمفضول فی جهة الفضل .

المسألةالرابعة

(فی وجوبالنصعلیالامام)

هذهالمسألة فرعمسالة وجوب نصبالامام عليه تعالى لان نصبه انما هولاتباع العبادله ، و ذلك يستدعی ان يعرفه و ينص عليه بشخصه و اسمه و خصوصياتهبواسطة النبي صلىالله عليه وآله حتي يتمكنوا من اطاعته و اتباعه ، و قد فعل ذلك ،والامة

ظلموا انفسهم بترك اتباعه وانكار النصوص التی ذکر فی الکتاب بعضها .

و اعلم ان هذه المسالة و ان کانت فرعا علی مسألة وجوب نصب الامام علیه تعالی، لکن العمدة فی هذا المقصد لاثبات المذهب هی النصوص الواردة الصریحة الکثیرة فی اعلی مراتب التواتر عن رسول‌الله صلی‌الله علیه و آله والآیات الدالة علی خلافة امیرالمؤمنین علیه‌السلام و وصایته و امامته و ولایته .

ثم انی لا اطیل الکلام فیها ولا اتعرض لشبهات المخالفین والجواب عنها ، بل اوضح من الکتاب مایحتاج الی الایضاح وافسّر منه ما ینبغی له التفسیر احالة البسط و التفصیل الی تألیفات علمائنا رضوان‌الله علیهم لاسیما کتاب الغدیر الذی الفه العلم الحجة آیة‌الله الباهرة عزالاسلام و مفخر اهل الایمان مولانا العلامة الامینی ادام‌الله عمره و کثرعزه فانه لم یترك فی هذا الباب لذی عقل عذرا و اتم علی کل مسلم الحجة ، فلیس رائجا عنده ما یؤلف ولابدیعا ان یؤتی بمثله بعده .

قول المصنف : و سیرته علیه‌السلام ـ عطف علی العصمة ، ای سیرة النبی صلی‌الله علیه وآله تقتضی النص ایضا ، و یظهر من شرح البهشتی الاسفراینی ان سیرته مبتدء خبره محذوف ، هو «علیه» بارجاع الضمیر المجرور الی النص حیث **قال** : ای طریقة النبی صلی‌الله علیه و آله کانت علی النص فی الامور الدینیة ، و علی کلٍ فهما دلیلان علی ان الامام یجب ان یکون منصوصا علیه ، وانما لم یقل : والعصمة وسیرته تقتضیان النص لئلا یتوهم رجوع ضمیر التثنیة بعده الیهما لانه راجع الی العصمة و النص .

ولایخفی انه لاینحصر الطریق عند الامامیة الی تعیین الامام المرضی عندالله عز وجل امامته فی النص و ان کان ائمتنا علیهم‌السلام منصوصا علیهم ، بل له طریق آخر هو الاعجاز کاثبات النبوة ، و کان لکل منهم صلوات‌الله علیهم معاجز مذکورة فی کتب السیر والتواریخ .

قال المفید رحمه‌الله فی اوائل المقالات : اتفقت الامامیة علی ان الامامة لاتثبت مع عدم المعجز لصاحبها الا بالنص علی عینه والتوقیف ، واجمعت المعتزلة والخوارج

والزيدية والمرجئة والمتسمون باصحاب الحديث على خلاف ذالك ، و اجازوا الامامة في من لامعجزله ولانص عليه ولاتوقيف .

و قال الشارح العلامة في نهج الحق : المبحث الثالث في طريق تعيين الامام ، ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران : النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه اوظهور المعجزات على يده لان شرط الامام العصمة و هي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الاالله تعالى .

قول الشارح : اوالميراث - اى يكون ممن ثبت له حق الوراثة و ان لم يكن ذاسهم لمانع ممن في الطبقة السابقة ، و غرضهم اثبات حق الامامة للعباس ليجرى في اعقابه .

قول الشارح : اوالدعوة الى نفسه - بشرط ان يكون عالما زاهدا شجاعا قائما بالسيف من ولد فاطمة سلام الله عليها ، والزيدية هم اتباع زيد بن على بن الحسين بن على بن ابى طالب عليهم السلام ، افترقوا خمس فرق : الجارودية ، السليمانية ، البترية ، النعيمية ، اليعقوبية ، و لهم مقالات مختلفة مذكورة في كتب المذاهب .

اقول: ان زيدا سلام الله عليه كان ممدوحا عند الائمة عليهم السلام ، عارفا بحقهم، مرضيا عندهم ، ماذونا منهم في الباطن للخروج ، قاصداً الردّ الامر الى صاحبه ان ظفر عليه ، ماقتا لمن تقدم على اميرالمؤمنين عليه السلام في الخلافة ، و ما نسب اليه في بعض الآثار من منعه اصحابه عن الطعن في الشيخين ان صح فانما كان للتقية ، و ما روى في بعض الاخبار من المعارضة والاعتراض على الامام الصادق عليه السلام ان صح كان احتيالا لئلايظهر موافقته اياه للخروج حتى يحفظ عليه السلام عن تعرض السلطان ، و ما اشتهر من الزيدية من العقائد والفتاوى المخالفة لمذهب الائمة عليهم السلام انما حدث بينهم من بعده كاختلافهم و تفرقهم فرقا ، و ان صح بعضها عنه كان للتقية ، وماذكر الشهرستاني في الملل والنحل من ان زيدا سلام الله عليه تلمذ في الاصول لواصل بن عطاء الغزال الالثغ رأس المعتزلة و رئيسهم فاقتبس منه الاعتزال وصارت اصحابه كلهم

معتزلة، وكان من مذهبه جواز امامة المفضول مع قيام الافضل الى آخر ما ذكر فيه من امثال هذه كذب وافتراء عليه، نعم حدث بين الزيدية بعده بعض آراء العامة، لكنه لم يكن منه، رضوان الله عليه، والدليل على ما قلنا اخبار كثيرة مذكورة فی كتب الاحاديث والرجال مادحة له ناطقة بانه سلام الله عليه كان مرضيا عند الائمة عليهم السلام قولا و فعلا و اعتقادا، فراجع.

قول الشارح : او اختيار اهل الخ ـ لكنهم اختلفوا فی عدد من ينعقد الامامة باختيارهم الى ستة اقوال، راجع مقالات الاسلاميين

المسألة الخامسة

(فی ان الامام بعد النبی صلى الله عليه و آله بلا فصل علی بن ابی طالب عليه السلام)

قول الشارح : وقد بينا بطلان الخ ـ كان قبل هذا الكلام سقطا، و فی بعض النسخ قبله : والثانی المشترطون.

قول المصنف : للنص الجلی الخ ـ ای النصوص الجلية المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه و آله المنقولة من طرق الفريقين على امامته و خلافته تدل على انهما مختصان به، اما النص عليه بالامامة فهو مفاد تلك النصوص، و اما انه المعصوم دون ابی بكر والعباس فلان تلك النصوص تدل على انه عليه السلام امام من قبل الله عزوجل ولا واحد ممن نصبه الله تعالى للامامة غير المعصوم لما مر فی المسألة الثانية، و ايضا الدليل على عصمته دونهما الادلة السمعية كآية التطهير، و ان فرق الاسلام حصروا الامامة بعد النبی صلوات الله عليه و آله فی امير المؤمنين عليه السلام والعباس و ابی بكر و كفرهما قبل دخولهما فی الاسلام قطعی مسلم فينحصر العصمة فيه عليه السلام بعد اثبات اشتراط الامامة بها.

(تلخيص)

اعلم ان جملة الوجوه التی ذکرها المصنف فی هذا المقصد علی ان الامام الحق المرضی عندالله امامته بعدالنبی صلی‌الله علیه و آله بلا فصل هو امیر المؤمنین علیه‌السلام سبعة :

الاول‌ان من شروط الامامةالعصمةولا معصوم ممن ادعی امامته بعد رسول الله صلی‌الله علیه‌وآله الا امیرالمؤمنین علیه‌السلام بالاجماع، ولکن‌الصغری مختلف‌فیها، وقد مرالاستدلال علی صحتها .

الثانی انه تعالی نص فی کتابه فی مواضع علی امامته و ولایته و وجوب‌طاعته بعدالنبی صلی‌الله علیه وآله و کل من هو کذلك فهو الامام‌الحق بعده .

الثالث ان النصوص‌المتواترة دلت علی انه علیه‌السلام وصیه و خلیفته و امام امته من بعده و کل من هو کذلك فهوالامام بعدالنبی دون غیره .

ولا شبهة ولا خلاف من احد فی کبری هذین ، انما الکلام فی صغرا هما ، فالشیعة قاطبةعلی حقیتها، والعامة خصومهم‌علی خلاف‌ذلك بالمناقشة‌فی‌دلالةالآیات، و فی اسنادالنصوص من جهةالتواترتارة وفی دلالتها اخری .

اقول : انی حسب مااشترطت علی‌نفسی من قبل لا اتعرض لمناقشات‌الخصوم و جوابها فی هذا المقصد لان‌الغدیرالذی هو من منن‌الله تعالی‌فی هذاالعصرعلی‌اهله بحریستقی منه‌کل مؤالف و مخالف ما یکفیه و یرویه من دون حاجة الی غیره مما الف او یؤلف فی هذا الباب ، و لکنی اقول کلمة لمن یتذکر ، الاوهی : ان من طلب الحق و اراد سلوك طریقه فی ای‌باب من‌الابواب فعلیه ان یجد فی نفسه اولا حقیقة ما قال امیرالمؤمنین علیه‌السلام من وصف‌المتقین : عظم‌الخالق فی انفسهم و صغرما دونه فی‌اعینهم لان کل حق لابد ان ینتهی الیه تبارك و تعالی و الا لم یکن حقا، و مع‌الغفلة عن‌عظمته‌تعالی کیف یمکن‌انهاء کل‌حق‌الیه ، فکیف یکون‌المنقطع

عن الذی هو مبدءِ کل حق حقا ، فان من اختار لنفسه اماما و زعم انه الامام الذی رضی الله تعالی ان یکون امام عباده فقد کان صغیرا فی نفسه خالقه و حقیرا فی نظره قدر رسوله الذی ارسله الی الخلق داعیا الیه لان فی حاق نفسه یقول هذا العبد المجتری: لافرق بینه تعالی و بین عباده فی اختیار امام یقود الخلق الی خالقه ، بل یقول: لیس من شانه و لا من مقتضی حکمته ان یعین من یتوسط بینه و بین خلقه لان هذا الامر الخطیر العظیم من شاننا و واجب انظارنا ، و علیه تعالی ان یتقبل و یرضی بکل من اجتمعنا حوله و نصبناه علما للطاعة ، فهل العاقل المنصف الموحد یقول ذلک او یظن ان طاعة ذلک المنصوب طاعة الله عزوجل و العبادة التی تؤتی بامره هی عبادة الله تعالی ، هذا ذکر و ان للمتقین لحسن مآب .

الرابع ان علیا علیه السلام افضل الامة جمیعا فی جمیع الفضائل و کل من کان کذلک فهو المستحق للخلافة عن النبی صلی الله علیه و آله لان امامة المفضول علی الافضل قبیحة عقلا و شرعا فعلی علیه السلام هو المستحق لها دون غیره .

ان صغری هذا القیاس غیر قابلة للانکار لان فضائله علیه السلام ملأ محیط الوجود و افواه المسلمین و غیرهم فضلا عن العلماء و تآلیفهم ، و ذلک الجأ کثیرا من علماءِ العامة الی الاعتراف بها و انکار الکبری ، و العاقل یعلم انه قبیح ، و اما الذی یقول : انی لا افهم الحسن و القبح عقلا و لا اتعقل المیز بینهما فهو بمعزل عن کل بحث .

الخامس ان امیر المؤمنین علیه السلام ظهرت علی یده المعجزات و ادعی الامامة و الخلافة عن النبی صلی الله علیه و آله بلا فصل و کل من هو کذلک فهو مصدق فی دعواه کالنبی لان اجراءِ المعجز من الله تعالی علی ید الکاذب قبیح .

. قدمر فی المسألة الخامسة من المقصد الرابع جواب المانعین من اظهار المعجز علی غیر الانبیاءِ ، و انکار ادعائه علیه السلام للامامة و الخلافة عن النبی صلی الله علیه و آله بلافصل مکابرة حمقاءِ .

السادس ان الامة اجمعوا اجماعا بالغا بحیث لم یشذ منه احد علی ان حق الامامة بعد رسول الله صلی الله علیه و آله لامیر المؤمنین علیه السلام او العباس او ابی بکر بمعنی

ان الامام الحق المرضى عند الله تعالى امامته بعده واحد منهم ، و هذا الاجماع حق يجب اتباعه على الكل بحيث يحكم بكفر من يقول بخلافة غيرهم عنه بلافصل ، ولكن الله تعالى قدحكم فى كتابه بقوله : لاينال عهدى الظالمين على بطلان امامة العباس و ابى بكروانها ليست منه ولا مرضية عنده لانهما لسبق كفرهما كانا متلبسين بالظلم فلا ينالهما عهد الامامة من الله تعالى فاميرالمؤمنين هوالامام الحق بعده ، و الى هذا الوجه اشار المصنف بقوله : و لسبق كفرغيره الخ .

السابع ان الامة اجمعوا كالاجماع السابق على ان اميرالمؤمنين عليه السلام امام ، و لكن اختلفوا فى صلوح الامامة للثلاثة الذين تقدموه وعدم صلوحهالهم ، والشيعة على الثانى ، و غيرهم على الاول ، فاذا ثبت عدم صلوحهالهم لما ذكره الشيعة ثبت ان الامام الحق بعده هو اميرالمؤمنين عليه السلام ، و الى هذا الوجه اشار المصنف بقوله: ولان الجماعة الخ ، فهذا الوجه غيرالوجه السابق ، فلاوجه لقول القوشجى هنا : هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم .

قول الشارح : نقلا شائعا ذائعا ـ بل متواترا منهم ايضا ، راجع الغدير ، و يأتى التصريح به من الشارح ايضا ، ولايبعد ان يكون مراده بالشيوع والذيوع التواتر ، والاختلاف فى التعبير تفنن .

قول الشارح : اباطالب عليه السلام ـ كذا فى النسخ ، والموجود فى الاخبار على بن ابى طالب عليه السلام .

قول الشارح : فيكون كذلك بعد التركيب ـ هذا مذهب بعض اهل الاصول ، والمشهور بين اهل العربية ان هذه الكلمة مركبة من ان وما الكافة تتضمن معنى ما والا ، راجع الباب الخامس من المطول ، فالدليل القطعى هو اجماع اهل العربية على ان معناها الحصر .

قول الشارح : ولايصح توارد هما الخ ـ حاصل مراده ان انما فى الاية تثبت الولاية و تنفيها ، وليس النفى والاثبات فى محل واحد للزوم التناقض ، ولانفى الولاية عن المذكورين فى الآية و اثباتها لغيرهم للاجماع من اهل العربية و غيرهم

على ان انما لاتفيدالنفى والاثبات هكذا ، فليس الاثبات الولاية للمذكورين‌ونفيها عن غيرهم ، و ليس‌الحصرالاذلك .

قول‌الشارح : الثانية ان‌الولى الخ۔ الولى و كذا المولى كما فى حديث الغدير و ان ذكروا له معانى تبلغ فوق‌العشرين لكنه لاينفك عن معنى‌الاولوية فى جميع استعمالاته ، راجع‌الاول من الغدير.

قول‌الشارح : للاجماع الحاصل الخ ـ حاصل كلامه الى آخره ان هنا ثلاث‌اجماعات كل منها على مطلوبنا، الاول اجماع‌الذين‌خصوا بالآية بعض‌المؤمنين فانهم اجمعوا على ان ذلك‌البعض هو على عليه‌السلام ، فمن قال انه غيره فقدخرق اجماع‌الكل الى قول ثالث لان علماء الامة بين قائل بالبعض هو على عليه‌السلام و قائل بان‌المراد بها جميع المؤمنين ، الثانى اجماع الكل على ان عليا عليه‌السلام اما بعض‌المراد بالذين آمنوا فى الآيه ان حملناها على‌العموم و اما كل‌المراد بهم ان حملنا ها على‌الخصوص ، فاذا بطل‌العموم لما بينه بقى‌الخصوص وهوليس الاعليا عليه‌السلام‌للاجماع‌الاول، الثالث‌اجماع‌المفسرين بل‌والمحدثين على ان‌الآية‌نزلت فى على‌عليه‌السلام ، ولايخفى ان ذكرالاجماع‌الثانى و ابطال قول‌القائلين بالعموم يغنى عن‌الاول والثالث .

قول‌الشارح : تفيدالاولى ـ اى وضعت لفظة مولى للاولى الذى‌هو اسم التفضيل فلا يلزم ان يكون على صيغته ، والاولى من جهة مادته يستلزم تعلقه بالباء و من جهة هيئته يستلزم تعلقه بمن الا ان المولى يستفاد كلا التعلقين باضافته الى شىء ، فالمولى اذا اضيف الى‌شىء فهو موضوع بمنزلة الاولى بالشىء من‌الشىء كما يقال : زيدمولى عمرو، اى هواولى‌بعمرو من‌نفس عمرو ، فالمعنى بقرينة‌مقدمة الحديث اى قوله صلى‌الله عليه وآله: الست اولى بكم من انفسكم : من كنت اولى به من نفسه فعلى اولى به من‌نفسه ، وقوله صلوات‌الله عليه وآله : الست الخ مأخوذ من قوله تعالى : النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم ، و يستفاد من اطلاق‌الكلام انه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌اولى بهم من انفسهم‌فى كل شىء، فيشمل‌الاولوية‌فى التصرف‌فى‌الامور

الراجعة الى جامعةالاسلام فيثبتالمطلوب ، وهذاالذىاتى به فىالكتاب احسن مما قال فى نهجالحق : والمولى يراد به الاولى بالتصرف اذلم يثبت للمولىمعنىالاولى بهذا القيد الخاص على ما احصى معانيه الحجة الامينى فىالغدير، بلالاولىبالشىء، والذى يسهلالخطب ان ذلك الشىء لايخلو فىالاكثرمن لزوم معنىالتصرف .

قولالشارح : لان مقدمةالحديث تدل عليه ـ و ذلك ان قلنا ان لفظة المولى مشتركة بين معان كما يصرح به عن قريب بقوله : و لانها مشتركة الخ ، و اما ان قلنا انها حقيقة فى معنى الاولى كما يشير اليه بقوله : و لان عرف اللغة يقتضيه و كذا الاستعمال الخ ، و اذا استعمل فى معنى غيره فانما يستعمل بعناية معنى الاولوية كما صرح بهالحجة الامينى و بينه فى الجزء الاول منالغدير بقوله : انالذى نرتأيه فى خصوصالمقام بعدالخوض فى غماراللغة و مجاميعالادب وجوامع العربية انالحقيقة من معانىالمولى ليس الا الاولى بالشىء ، و هو الجامع لهاتيك المعانى جمعاء، و مأخوذ فى كل منها بنوع منالعناية ، و لم يطلق لفظالمولىعلى شىء منها الا بمناسبة هذا المعنى الخ فلا احتياج الى قرينة مقدمةالحديث ولاقرينة اخرى متصلة اومنفصلة على كثرتها المذكورةالمفصلة فىالغدير.

قولالشارح : ولانه اما كلالمراد الخ ـ اى و لانالاولى اما كلالمراد بلفظالمولى دلالةمطابقية فهوالمطلوب ، اوبعضالمراد به دلالةتضمنية فيثبتمطلوبنا ايضا ، ولايجوز خروج معنىالاولى عنالارادة بلفظالمولى لانه حقيقة فىالاولى ، و لم يثبت ارادة غيرالاولى بلفظ المولى اىلم يثبتله فى جميع موارد استعمالاتهمعنى خال عنالاولى بان يراد بلفظالمولى معنى لايكون معنىالاولى اولايشتمل علىمعنى الاولى، ومراده رحمهالله ان لفظةالمولى فىالحديث باىالمعانىالتى ادعاها الخصم منالمحب والناصر وغيرهمااخذتلاتنفك عن معنىالاولى فيثبت مطلوبنا ، و بيانذلك ما افادهالحجةالامينى فىالجزءالاول منالغديرص٣٦٢بقوله: نظرة فىمعانىالمولى، ذكرعلماءاللغة الخ .

قولالشارح : و تقريرالاستدلال به الخ ـ توضيحه ان المراد بالمنزلة

المضافةالی هارون‌اما واحدة من منازله‌اوبعضها او جمیعها، والثالث یستلزم‌المطلوب لان من‌جملة منازل هارون من‌موسی کونه خلیفته و امام امته عند غیبته وعدمه‌فیهم، و القول بالفرق بین غیبة موسی عن امته فی حیاته و بین غیبته عنهم بموته لو عاش هارون بعده تحکم بارد ، و اما الاول فباطل لبطلان الاستثناء من‌الواحد کمایقال : جائنی واحد الازیدا ، والثانی ایضا باطل لوجوه : الاول الاستثناء الذی هو اخراج ما لولا الاستثناءِ لوجب دخوله کما لو قال احد : له علی عشرون‌الا واحداً اخذ منه تسعة عشرولولاه اخذمنه جمیع‌العشرین ، فلوکان‌الخصوص مرادا لکان‌الاستثناء لغواً‌لخروج المستثنی‌من دون‌الاستثناء ، الثانی ان الاصل عدم‌اشتراك النکرةالمضافة بین‌العموم والخصوص فهی للعموم للقطع بانها لیست للخصوص فقط ، الثالث انه لا قائل بافادتها الکثرة من دون العموم فاذا ثبت ان الاستثناء یستلزم الکثرة لزم ان تکون تلك الکثرة عموما ، الرابع لولاالعموم لمافهم مراده صلی‌الله علیه‌وآله بهذا الکلام ، ولافائدة فی‌هذا الخطاب المجمل فلا یصدر من‌المتکلم‌الحکیم ، و یمکن ان یقررالدلیل بوجه اخصرواحسن ، و هو ان یقال : انه صلی‌الله علیه وآله جعل علیا علیه السلام بالنسبة الی نفسه فی مقام هارون بالنسبة الی موسی ، و هذا ظاهر من‌الکلام‌لاشبهة فیه ، ولاریب ان‌مقام هارون الی موسی ونسبته الیه اقوی من جمیع اصحابه و امته‌لمکان نبوته و اخوته و لقول موسی : لااملك‌الانفسی و اخی ، فان انقطع موسی عن امته (وان لم ینقطع ابدا) فالواجب ان یکون هارون فی‌مقام‌موسی بالنسبة الی امورامته، فعلی علیه‌السلام هارون‌هذه‌الامة حین غیبة نبیها ، علی ان‌قوله صلی‌الله علیه وآله : افلاترضی یاعلی ان‌تکون منی‌الخ کمایاتی عن قریب یومی‌الی منزلةالخلافة و ان‌لم‌یکن‌العموم مرادا لانه اشارةالی قوله تعالی : وقال موسی‌لاخیه هارون اخلفنی فی قومی الخ .

قول‌المصنف : ولاستخلافه الخ ـ هذا استدلال‌بنفس الاستخلاف مع‌قطع النظرعن مراجعةامیرالمؤمنین الیه صلوات‌الله علیهماوآلهما وقوله له : کذبوا انما خلفتك الخ ، وان کان هذا الکلام متضمناً علی‌الدلیل‌السابق ایضا ، فانه صلی‌الله‌علیه

وآله قال له عليه‌السلام هذا القول في شتى المواقف .

قول الشارح : للاجماع ـ اى لاجماع الامة على ان من ثبت خلافته عن النبى صلى الله عليه وآله على المدينة ثبت خلافته على غيرها لعدم القائل بالفصل .

قول الشارح : لايقال قد استخلف الخ ـ اى فعلى هذا الاجماع يجب ان تقولوا بخلافة كل من استخلفه النبى صلى الله عليه و آله على المدينة و لا تقولون بذلك، والجواب ان غير على عليه‌السلام انعقد الاجماع على عدم امامته. وهذا الاجماع وارد على ذلك ، فمرجع الاستدلال الى ان من استخلفه النبى صلى الله عليه وآله على المدينة ولم يعزله الى آخر عمره ولم يقم الاجماع على عدم امامته فهو الامام والخليفة بعده ، و من بهذه الخصوصية ليس الا امير المؤمنين عليه‌السلام .

قول الشارح : على ما تقدم ـ ذيل قول المصنف : للنص الجلى الخ فى ضمن حديث الدار حديث بدء الدعوة النبوية عند نزول قوله تعالى : و انذر عشيرتك الاقربين .

قول الشارح : على ما يأتى ـ فى المسألة السابعة .

قول المصنف : و للسمع على ما تقدم ـ للسمع عطف على عقلاً ، و ما تقدم من الدليل السمعى هو قوله تعالى المذكور فى المسألة الثالثة : افمن يهدى الى الحق احق الخ .

قول الشارح : ولامعصوم غير على الخ ـ اى من بين الذين اجمع الامة على امامة احدهم وان ليس الخلافة عن النبى صلى الله عليه و آله بلافصل خارجة عنهم و هم امير المؤمنين عليه‌السلام والعباس و ابوبكر .

قول المصنف : و لقوله تعالى و اولى الامر منكم ـ قد رويت نصوص كثيرة عن النبى صلى الله عليه و آله باسمائهم و القابهم و خصائصهم و ان اولهم على بن ابيطالب عليهم‌السلام و ثانى عشرهم من هو باسم رسول الله صلى الله عليه وآله و كنيته و يظهر و يملا الارض قسطا و عدلا كما ملئت ظلما وجورا .

المسالة السادسة

(فی‌الادلة الدالة علی عدم امامة غیر علی‌علیه‌السلام)

قول‌الشارح : وقد تقدمت : ای‌الآیة قبل‌عشرة سطور .

قول‌المصنف : بخبر رواه ـ ان قلت : نظیر هـذا الخبر مروی من طرق الخاصة کما فی‌البحار فی‌اول ابواب العلم عن‌امالی الصدوق وثواب الاعمال وبصائر الدرجات عن القداح‌عن‌الصادق‌عن‌ابیه‌عن‌آبائه علیهم‌السلام‌قال: قال‌رسول‌الله‌صلی‌الله علیه وآله : من سلک طریقایطلب فیه علما سلک‌الله به‌طریقا الی‌الجنة ، وان‌الملائکة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضابه ، وانه لیستغفر لطالب العلم من فی السماء و من فی‌الارض حتی الحوت فی البحر ، وفضل العالم علی‌العابد کفضل القمر علی سائر النجوم لیلةالبدر ، وان العلماء ورثةالانبیاء ، ان الانبیاء لم یورثوا دینارا ولا درهما ولکن ورثوا العلم ، فمن‌اخذ منه‌اخذ بحظ وافر ، قلت : ان‌التوریث یقتضی مفعولین والمفعول الاول فی‌الکلام محذوف لکونه معلوماً من‌الجملةالسابقة ، وتقدیرالکلام ان‌الانبیاء لم یورثوا العلماء الذین‌هم ورثتهم‌من‌حیث‌هم انبیاء دینارا ولا درهماولکن ورثوهم العلم ، وحاصل المراد ان‌العلماء لهم میراث من‌الانبیاء هوالعلم، ولیس لهم میراث منهم من سنخ مواریث الاموال ، و هذا لاینافی توریث الانبیاء اولی ارحامهم اموالهم ان‌ترکوها بل‌هو ثابت بعموم‌الکتاب وخصوصه والاخبار کما ذکر الشارح ، بخلاف ما اختلقه ابوبکر لاثبات ماادعاه ظلما وعلوا فانه‌اراد بذلک نفی‌میراث‌المال عن‌ذوی قربی رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله .

قول‌الشارح : و نازع العباس‌الخ ـ الواو للاستیناف اوعطف‌علی بین‌رسول الله هذا الحکم ، و قصة منازعة العباس علی مافی البحار فی الجزء الثانی والاربعین ص ۳۲ عن‌مناقب ابن شهرآشوب عن‌جابر الانصاری قال: جاء العباس الی علی‌علیه

السلام يطالبه بميراث النبى صلى‌الله عليه وآله ، فقال له : ماكان لرسول‌الله صلى‌الله عليه وآله شيء يورث الا بغلته دلدل وسيفه ذوالفقار ودرعه وعمامته السحاب ، و انا اربأ بك ان تطالب بماليس لك، فقال : لابدمن ذلك وانا احق ،عمه ووارثه دون الناس كلهم ، فنهض اميرالمؤمنين عليه‌السلام ومعه الناس حتى دخل المسجد ، ثم امر باحضار الدرع والعمامة والسيف والبغلة فاحضر ،فقال للعباس :ياعم ان اطقت النهوض بشيء منها فجميعه لك ، فان ميراث الانبياء لاوصيائهم دون العالم ولاولادهم ، فان لم تطق النهوض فلاحق لك فيه ، قال: نعم فالبسه امير المؤمنين عليه السلام الدرع بيده و القى عليه العمامة والسيف، ثم قال : انهض بالسيف والعمامة ياعم، فلم يطق النهوض فاخذ السيف منه وقال له : انهض بالعمامة فانها آية من نبينا صلى‌الله عليه وآله ، فاراد النهوض فلم يقدر على ذلك وبقى متحيرا ، ثم قال له: ياعم وهذه البغلة بالباب لى خاصة ولولدى ، فان اطقت ركوبها فاركبها ، فخرج ومعه عدوى، فقال له : يا عم رسول‌الله خدعك على فيما كنت فيه فلا تخدع نفسك فى البغلة ، اذا وضعت رجلك فى الركاب فاذكرالله وسمّ واقرأ « ان الله يمسك السماوات والارض ان تزولا » قال فلما نظرت البغلة اليه مقبلا مع العباس نفرت وصاح صياحا ماسمعناه منها قط ، فوقع العباس مغشيا عليه . واجتمع الناس وامر بامساكها فلم يقدر عليها ، ثم ان عليا عليه السلام دعا البغلة باسم ما سمعناه ، فجاءت خاضعة ذليلة ، فوضع رجله فى الركاب و وثب عليها فاستوى عليها راكبا، فاستدعى ان يركب الحسن والحسين عليهما السلام فامرهما بذلك ثم لبس عليٌ الدرعَ و العمامة والسيف و ركبها و سار عليها الى منزله و هو يقول : هذا من فضل ربى ليبلونى ءاشكر انا و هما ام تكفر انت يا فلان .

ان قلت : كيف ادعى العباس ميراث النبى صلى الله عليه و آله مع انه عمه و كان له بنت حين وفاته ، ولم يردعه اميرالمؤمنين عليه‌السلام بحكم المسالة ، قلت: اما لحسبانه ان له حقا فى ذلك ، و منشأ حسبانه ماروى كما فى الكافى باب مـا عند الائمة من سلاح رسول‌الله صلى‌الله عليه وآله ومتاعه عن ابى عبدالله عليه السلام قال :

لماحضرت رسول الله صلى الله عليه وآله الوفاة دعا العباس بن عبدالمطلب و امير المؤمنين عليه السلام فقال للعباس : ياعم محمد تاخذ تراث محمد و تقضى دينه وتنجز عداته ؟ فرد عليه فقال : يا رسول الله بابى انت و امى انى شيخ كثير العيال قليل المال ، من يطيقك و انت تبارى الريح ، قال : قال : فاطرق صلى الله عليه وآله هنيئة ثم قال : ياعباس اتأخذ تراث محمد و تنجز عداته و تقضى دينه ، فقال : بابى انت وامى شيخ كثير العيال قليل المال وانت تبارى الريح ، قال : اما انى ساعطيها من يأخذها بحقها ، ثم قال : ياعلى يا اخا محمد اتنجز عدات محمد و تقضى دينه و تقبض تراثه ، فقال : نعم بابى انت و امى ذاك على ولى الخ ، فحسب انه يمكنه ان يجرى على ماعرض عليه النبى صلى الله عليه و آله بعد وفاته بالشرط ، و اما لجهله بالحكم اصلا ، و امير المؤمنين عليه السلام لم يردعه ببيان الحكم ليأتى بما هو احسن تأثيرا فى النفوس و اقوى فى ردعه عما ادعاه ، اوكانت منازعته فى الصورة رجاء ان يرتدع الظالمون عما ارتكبوا لمشاهدة تلك الآيات .

قول الشارح : لم يجزلهم ذلك ـ اى لم يجز لفاطمة عليها السلام ادعائها لها وقولها : اترث ابك ولاارث ابى لقدجئت شيئا فريا ، ولالعلى عليه السلام امساك تلك الاشياء ، و لاللعباس المنازعة .

قول الشارح : وذلك يدل على انه الخ ـ لانه تمسك تارة لمنعها عليها السلام عن ارثها بان النبى صلى الله عليه و آله قال : ما تركناه صدقة ، و اخرى بانه قال : ماتركه كان لولى الامر بعده ، و هذان متنافيان .

قول الشارح : مع انها معصومة ـ لآية التطهير وغيرها، ولايطلب من المعصوم شاهد لادعائه معان العصمة اسد واقوى من شهادة العدول لانها يعتريها احتمال الخطاء والعصمة لايعتريها .

قول الشارح : و مع علمه بانها من اهل الجنة ـ اظن ان هذه العبارة راجعة الى ام ايمن رضوان الله عليها ، و حقها ان تذكر بعد قوله : و استشهدت عليا وام ايمن، وقدمها الناسخ خطاء ، لان شأن فاطمة سلام الله عليها اجل من ان يقال فى حقها هذا

الكلام لانها سيدة نساء العالمين ، و روى ذلك عن النبى صلى‌الله عليه وآله فى حق ام ايمن كما فى الانساب للبلاذرى فى الجزء الاول ص ٤٧٢ عن شقيق بن عقبة قال : كانت ام ايمن تلطف برسول الله صلى الله عليه و سلم و تقوم عليه ، فقال رسول الله صلى‌الله عليه و سلم : من سره ان يتزوج امراة من اهل الجنة فليتزوج ام ايمن ، فتزوجها زيد فولدت‌له اسامة .

ثم انها رضى‌الله عنها كانت مولاةالنبى‌صلى‌الله عليه وآله ورثها عن امه، و قيل عن ابيه ، و كان اسمها بركة فاعتقها و زوجها عبيد بن عمرو بن بلال الخزرجى بمكة فولدت له ايمن فمات عبيد فزوجها من زيد فولدت له اسامة ، وكانت حاضنة رسول‌الله‌صلى الله‌عليه وآله وكان يسميها«امى» كما فى‌الجزءالاول من‌الانساب‌ص٩٦، و شديدةالحب‌له ولاهل‌بيته ، و شامخةالعرفان به و بهم صلوات‌الله عليه و عليهم كما تشهد بذلك‌الاخبار والآثار ، و هى‌التى ذكرفى مناقبها انها قد غلبهاالعطش بين‌مكة والمدينة و اشرفت على‌الهلاك فتضرعت الى الله تعالى و دعته بالنبى وآله صلوات‌الله عليه وعليهم فنزل عليها دلو من‌السماء فيه ماء فشربت منه ، فلم‌يكن يعقل لمثل هذه المراة ان تكذب على رسول‌الله فى شهادتها و ان وقعت عليها السن الخيانةوالتصغير لعظمةالمقامات الايمانية بان شهادتها لاتقبل لانها مراة عجمية .

قول‌الشارح : واشتشهدت عليا و امايمن ـ وروى ان ام سلمة رضى‌الله عنها ايضا شهدت بذلك كما سيأتى فى كلام عمربن عبدالعزيز ، و شهدبه رباح‌مولى النبى صلى‌الله عليه‌وآله ايضا كما فى‌الجزءالسابع‌من‌الغديرص١٩١ عن فتوح‌البلدان للبلاذرى ص ٣٨ ، و رويت شهادةالحسنين عليهما السلام و شهادة اسماء بنت عميس بذلك كما فى‌البحار المجلدالثامن ص ١٠٥ عن كشكول‌العلامة رحمه‌الله عن‌المفضل ابن عمرعن‌الصادق عليه‌السلام .

قول‌الشارح : عرف عمربن‌عبدالعزيزـ هو ابوحفص عمربن عبدالعزيزبن مروان‌بن‌الحكم‌بن‌ابى‌العاص‌بن امية، يعرف باشج بنى‌امية لضربة من دابة فى‌وجهه، قال‌الكتبى فى فوات‌الوفيات : كانت وفاته بدير سمعان لعشربقين من شهررجب سنة

احدی و مائة ، سقاه بنوامیه السم لماشدد علیهم و انتزع کثیرا ممافی ایدیهم ، وصلی علیه یزیدبن عبدالملك ، وکانت خلافته سنتین و خمسة اشهر و اربعة عشر یوما ، و نقش خاتمه عمریؤمن بالله ، و هوالذی بنی الجحفة ، و اشتری ملطیة من الروم بمائة الف اسیرو بناها ، و روی له الجماعة ، انتهی ، ثم ذکر ابیاتا قالها فیه الشریف الرضی رضی الله عنه .

قال العلامة المجلسی فی ثامن البحارص١٠٧ :روی مرفوعا ان عمر بن عبدالعزیز لما استخلف قال : ایها الناس انی قدرددت فدك علی ولد رسول الله صلی الله علیه وآله و ولد علی بن ابیطالب علیه السلام فکان اول من ردها ، و روی انه ردها بغلاتها منذولی فقیل له : نقمت علی ابی بکروعمر فعلهما وطعنت علیهما و نسبتهما الی الظلم والغصب، و قد اجتمع عنده فی ذلك قریش و مشایخ اهل الشام من علماء السوء ، فقال عمر بن عبدالعزیز قد صح عندی و عندکم ان فاطمة بنت رسول الله صلی الله علیه وآله ادعت فدك و کانت فی یدها و ما کانت لتکذب علی رسول الله صلی الله علیه وآله مع شهادة علی و ام ایمن و ام سلمة ، و فاطمة عندی صادقة فیما تدعی و ان لم تقم البینة و هی سیدة نساء الجنة ، فانا الیوم ارد علی ورثتها اتقرب بذلك الی رسول الله صلی الله علیه وآله و ارجو ان تکون فاطمة والحسن والحسین علیهم السلام یشفعون لی یوم القیامة، ولو کنت بدل ابی بکر و ادعت فاطمة کنت اصدقها علی دعویها ، فسلمها الی الباقر علیه السلام .

اقول : من عجیب امر فدك انها وقع علیها الغصب فالرد مرارا بایدی الخلفاء من ابی بکرالی المقتدر بالله العباسی علی ماذکر فی ثامن البحار ص ١٠٨ وسابع الغدیر ص ١٩٥ .

قول الشارح : او یعطیها ایاها بالمیراث ـ بتقدیر ان الناصبة عطف علی انحالها .

اقول : هل ادعت سلام الله علیها امرین : نحلة فدك من ابیها صلوات الله علیه وآله، و میراثه الذی لایحتاج الی البینة والشهود فمنعوها عنهما کما هو ظاهر الکتاب ، او

ادعت امرا واحدا هوملك فدك فتارة بالميراث و تارة بالنحلة فدفعت عنها كما ذكر الحجة الامينى فى ثامن الغدير ص٢٣٧ نقلا عن شرح النهج لابن ابى الحديد ، ثم ان انحال رسول الله صلى الله عليه وآله اياها مقطوع به على حسب الروايات الكثيرة الواردة فى تفسير قوله تعالى : و آت ذا القربى حقه ، و ادعاؤها صلوات الله عليها اياها بعنوان النحلة و استشهادها ايضا كذلك ، و يظهر من رواية خطبتها الغراء المعروفة المروية من طرق الفريقين طلبها لفدك ميراثا ، و روى العلامة المجلسى فى ثامن البحار ص١٠٨ عن الحسن بن على الوشاء قال: سألت مولانا اباالحسن على بن موسى الرضا عليهما السلام هل خلف رسول الله غير فدك شيئاً، فقال ابوالحسن عليه السلام : ان رسول الله صلى الله عليه و آله خلف حيطانا بالمدينة صدقة و خلف ستة افراس و ثلاث نوق العضباء و الصهباء والديباج ، و بغلتين الشهباء والدلدل و حمارة اليعفور ، والشاتين حلوبتين ، و اربعين ناقة حلوبا ، و سيفه ذا الفقار و درعه ذات الفضول وعمامته السحاب ، وحبرتين يمانيتين و خاتمه الفاضل و قضيبه الممشوق و فراشا من ليف و عبائتين قطوانيتين و مخاد من ادم صار ذلك الى فاطمة عليها السلام ما خلا درعه و سيفه و عمامته وخاتمه فانه جعله لامير المؤمنين عليه السلام ، و يظهر من هذه الرواية ان غير فدك لم يصل اليه يد الغصب ، فيمكن الجمع بين الروايات بانها صلوات الله عليها ادعت فدك اولا بعنوان النحلة كما كانت هى كذلك ، و بعد ان ردت تلك الشهادة الالهية ادعتها بعنوان الميراث فاختلق ابوبكر تلك المقالة من نفث قرينه فمنعها حقها صلوات الله عليها و لعنة الله على اعدائها .

فبذلك يندفع تعجب العلامة المجلسى حيث قال فى ثامن البحار ص١٠٧ بعد ذكر حديث طلب فدك وقول ابى بكر: هاتى بالبينة : اقول هذا الحديث عجيب فان فاطمة عليها السلام كانت مطالبة بميراث فلاحاجة بها الى الشهود فان المستحق للتركة لايفتقر الى الشاهد الا اذا لم يعرف صحة نسبه و اعتزائه الى الدارج وما اظنهم شكوا فى نسب فاطمة عليها السلام و كونها ابنة النبى صلى الله عليه وآله ، و ان كانت تطلب فدكا و تدعى ان اباها نحلها اياها احتاجت الى اقامة البينة ولم يبق لما رواه ابوبكر

من قوله : نحن معاشر الانبياء لا نورث معنى ، و هذا واضح جدا فتدبر.

قول الشارح : غيظا عليه الخ ـ فان مثل فاطمة المعصومة عليها السلام لا تغتاظ على الامام الحق ولاتمنعه عن الثواب ، فهوكان باطلا فى امامته .

قول الشارح : اظهر ـ لانه كذب على نفسه والامام الحق القائم مقام النبى الاعظم سيد الرسل صلى الله عليه وآله لايكذب على نفسه، ولم يكن المقام مقام هضم النفس ولامعنى له لعظم الامر وخطره .

قول الشارح : احدالرجلين ـ هما ابوعبيدة عامر بن عبدالله بن الجراح بن هلال و عمر بن الخطاب .

روى فى حديث عبدالرحمن بن عوف ان ابابكر عند موته قال له: انى لا آسى على شيء من الدنيا الاعلى ثلاث فعلتهن و ددت انى تركتهن (هى كشف بيت فاطمة صلوات الله عليها و احراق الفجاءة السلمى و قبول الخلافة فانه كان يود قذفها فى عنق احدالرجلين يوم السقيفة) و ثلاث تركتهن وددت انى فعلتهن (هى قتل الاشعث بن قيس يوم اسر واقامته بذى القصة حين تسيير خالد بن الوليد الى اهل الردة و توجيه عمر بن الخطاب الى العراق) و ثلاث وددت انى سألت عنهن رسول الله (هى لمن هذا الامر و هل للانصار فى هذا الامر نصيب و ميراث ابنة الاخ و العمة) راجع سابع الغدير ص ١٧٠ .

قول المصنف : وخالف الرسول فى الاستخلاف عندهم ـ اى خالفه فى جعله عمر خليفة عند العامة لانهم زعموا ان النبى صلى الله عليه و آله لم يستخلف احدا ، فكان الواجب عليه ان يتبع الرسول صلى الله عليه وآله لقوله تعالى : ان كنتم تحبون الله فاتبعونى ، و قوله تعالى : لقدكان لكم فى رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر و ذكر الله كثيرا ، فرسول الله صلى الله عليه وآله اما استخلف و امالا ، فعلى الاول يثبت ما ادعيناه لانه ان استخلف لم يستخلف الاعليا اميرالمؤمنين عليه السلام بالاجماع ، و قول القوشجى : عندالاشاعرة انه استخلف ابابكر كذب على انفسهم ، و على الثانى انه ترك اتباع الرسول صلى الله عليه و آله و اسوته مع خطر الامر ،

فلم‌يكن ممن‌يحب‌الله ولاممن يرجوالله واليوم‌الآخر فلم‌يكن خليفة حقا .

قال ابن ابي‌الحديد : احضر ابو بكر عثمان و هو يجود بنفسه فامر ان يكتب عهدا ، و قال : اكتبوا بسم‌الله الرحمان‌الرحيم هذا ماعهد به عبدالله بن عثمان الى المسلمين‌اما بعد ، ثم اغمى‌عليه ، فكتب عثمان : قد استخلفت عليكم‌ابن الخطاب، و افاق ابو بكر فقال : اقرء فقرأه فكبر ابو بكر ، قال : اراك خفت ان تختلف‌الناس ان مت في غشيتي ، قال : نعم ، قال : جزاك‌الله خيرا عن الاسلام و اهله ، ثم اتم العهد وامره ان يقرأ على الناس ، فقرأ ، ثم اوصى الى عمر بوصايا .

اقول : انظر ايها العاقل كيف كان ابو بكر و عثمان و اخوانهم خائفين‌مشفقين ان تختلف‌الناس ان‌لم‌يتعين‌خليفة على‌الامة، و رسول‌الله‌صلى‌عليه‌وآله لم‌يكن عندهم بهذه الفكرة فجعل‌الناس حيارى مختلفين بعده ولم يجعل لهم علما يلتجئون اليه و يهتدون به عند حيرتهم و اختلافهم ، ثم‌خالفوه‌في‌الاستخلاف، و هذا تسفيه له‌صلى‌الله عليه وآله ولعن الله اعاديه في هذا الامر عملا كما صنع‌الثانى ذلك قولا فيما رواه الفريقان انه لما قرب وفاةالنبى صلى‌الله عليه‌وآله قال حين اجتمعوا عليه عدة من الاصحاب وفيهم عمر: ايتونى بدواة و قرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدى ، فقال عمر: ان‌الرجل ليهجر حسبنا كتاب‌الله ، وفى رواية‌البخارى : انه قد غلبه‌الوجع حسبنا كتاب الله (و هذا ابلغ لانه افادة ذاك المعنى بعلته) و كثر اللغط والتنازع ، فقال صلى الله عليه و آله : قوموا عنى لا ينبغى عندى التنازع ، و كان ابن عباس يقول : الرزية كل الرزية ما حال بيننا و بين كتاب رسول الله‌صلى‌الله عليه و آله.

اقول: كفى بهذا الكلام كفر القائله و انه احب ضلالة العباد الى‌يوم‌القيامة، ولاى شيءلم يقل‌عمر ذلك حين امر ابو بكر عثمان بكتابة‌العهد عند ماكان يجود بنفسه، هل راى ان كتاب ابى‌بكر ينفع الاسلام و كتاب رسول‌الله صلى‌الله عليه وآله يضره ، ام تغير كتاب الله عن الكفاية بزعمه ، ام لا ذاك و لا ذاك ، بل اوجس فى نفسه ان كتابه ينفيه عن التغلب على امور المسلمين و عرف ان كتاب ابى‌بكر يقرء على ذلك .

قول الشارح : في استخلاف من عزله النبي الخ ـ حق الكلام ليوافق المتن ان يقول : في تولية من عزله النبي الخ ، لكنه عبر به لان ابا بكر ولى عمر امور المسلمين باستخلافه اياه، ففي استخلافه لمستلزم لتوليته مخالفتان لرسول الله صلى الله و آله : احديهما الاستخلاف و هو صلى الله عليه و آله لم يستخلف احدا بزعمهم ، والثانية توليته عمر وهو صلى الله عليه وآله عزله عن التولية كما ذكر الشارح، فالحاصل ان من استخلفه هو من ولاه و ان كان الاستخلاف عنوانا والتولية عنوان آخر لازم له وكان في ذلك مخالفتان لرسول الله صلى الله عليه وآله ، والشروح متوافقة في هذا ، ولكن في المتن ظهور في انه غيره ، و انى لم اجد فيما تفحصت اثر الذلك .

قول المصنف : مع علمهم لقصد البعد ـ اى مع علم الثلاثة لقصد النبي صلى الله عليه و آله بعدهم عن المدينة لئلا يثيروا تلك الفتنة الهائلة، فاللام للتقوية عاملها علمهم و اضافة القصد اضافة المصدر الى مفعوله ، و في شرح القوشجي : مع علمهم بقصد التنفيذ اى مع علمهم بمقصوده من التنفيذ و هو بعدهم عنها لئلا يتوثبوا الخ ، فالمصدر بمعنى المفعول والاضافة بمعنى اللام من نوع اضافة المسبب الى السبب، و في الشرح القديم و شرح البهشتي الاسفرايينى: مع علمهم بقصد العدو ، والظاهر انه تصحيف، والعدوهم الذين جهز جيش اسامة الى قتالهم .

قول الشارح : جيش اسامة ـ هو ابو محمد اسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي ، قيل : كنيته ابو زيد ، امه بركة ام ايمن مولاة رسول الله صلى الله عليه و آله و حاضنته ، توفى اسامة بالمدينة ايام امامة الحسن بن على عليهما السلام، و كفنه الحسن عليه السلام ببرد حبرة .

قال الشهرستاني في الملل والنحل: الخلاف الثاني في مرضه انه قال : جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه ، فقال قوم : يجب علينا امتثال امره و اسامة قد برز من المدينة ، وقال قوم: قد اشتد مرض النبي عليه الصلاة والسلام فلا تسع قلوبنا مفارقته والحالة هذه فنصبر حتى نبصر اى شيء يكون من امره .

اقول : لم تكن قلوبهم تسع مفارقة التوثب على الخلافة والافهم فارقوه فرارا

من الزحف وغيره في مواطن ، ثم لامعنى عندالمسلم لترك المفارقة و غايته من حيث هوهوالندب مع امره المؤكد بلعن المتخلف .

قول الشارح : فيكون هو افضل الناس كافة ـ لان عليا عليه السلام افضل من اسامة بالاجماع ، و هوافضل من الثلاثه بدليل توليته عليهم فهو عليه السلام افضل منهم ، فاذا ثبت انه عليه السلام افضل منهم ثبت انه افضل من الناس كافة لان الثلاثة افضل الناس عندهم و لم يول على امير المؤمنين عليه السلام احدا ، ثم انا لانحتاج الى هذا البيان لاثبات تفضيله عليه السلام على غيره لما يأتى في المسألة السابعة .

قول الشارح : و امره بالحج بالناس ـ اى امره بان يكون في الموسم امير الحاج غيران يقرأ سورة برائة على الناس ، فهوصلى الله عليه و آله عزله عنهما بامره تعالى، والقصةمعروفةمروية من الفريقين بالتواتر، وكان ذاك في سنة تسع من الهجرة في اول ذي الحجة بعد سنةالفتح .

قال البحراني في البرهان : قال ابن شهرآشوب : الاستنابةوالولاية من رسول الله لعلي في اداء سورة برائة ، و عزل به ابابكر باجماع المفسرين و نقلةالاخبار ، و رواهالطبرى والبلاذرى والترمذى والواقدى و الشعبى والسدى و الثعلبى والواحدى والقرطبى والقشيرى والسمعانى و احمد بن حنبل و ابن بطة و محمدبن اسحاق و ابو يعلى الموصلى والاعمش و سماك بن حرب في كتبهم عن عروةبن زبيرو ابي هريرة و انس و ابي رافع و زيدبن نفيع و ابن عمر و ابن عباس واللفظ له : انه لما نزل برائة من الله و رسوله الى تسع آيات انفذالنبى ابابكر الى مكة لادائها فنزل جبرئيل، قال: انهلايؤديها الاانتاو رجل منك ، فقال النبى صلى الله عليه و آله لامير المؤمنين عليه السلام : اركب ناقتي العضباءوالحق ابابكروخذ برائة من يده ، قال : و لمارجع ابوبكر الى النبى عليه السلام جزع و قال : يارسول الله انك اهلتنى لامرطالت الاعناق فيه فلما توجهت له رددتنى عنه ، فقال صلى الله عليه و آله : الامين هبط الى عن الله تعالى انه لا يؤدى عنك الا انت او رجل منك ، و على منى و لايؤدى عنى الاعلى ، راجع لزيادةالتحقيق سادس الغدير، ط۲ ، ص۳۳۸ـ۳۵۰ .

اقول : فى اطلاق كلامه وعدم تقييدالاداء بشى دليل على انه لايؤدى عنه صلى الله عليه وآله شيئا من الامور الاامير المؤمنين عليه السلام، و فى ذلك دلالة على نفى الخلافة عن غيره مطلقا ،

قول الشارح : اما المقدمة الثانية فقد مرت ـ و هى كل من لم يكن عارفا بالاحكام لايجوز نصبه للامامة ، وهذه الكبرى مامرت بعينها فيما تقدم ، لكنها تستفاد من المسألة الثانية والثالثة .

قول الشارح : قطع سارقا الخ ـ راجع سابع الغدير ص ۱۲۹ .

قول الشارح : واحرق الفجاءة الخ ـ اسمه اياس بن عبدالله بن عبد باليل ابن عميرة بن خفاف من بنى سليم ، راجع فى قصته سابع الغدير ص۱۵٦.

قول الشارح : لايعذب بالنار الارب النار ـ هذا حديث مروى بطرق الفريقين ، ان قلت : كيف ذلك و قدنقل ان اميرالمؤمنين عليه السلام احرق عبدالله بن سبا و اصحابه ، و ايضا احدالحدودالمخيرفيها فى اللواط الاحراق بالنار، قلت: اما قتل عبدالله بن سبا و اصحابه كان بالتدخين لا بالاحراق ، راجع سابع الغدير ص ۱۵٦ ، و اما حد اللواط فهوخاص وذاك عام ، و لا يخرج من العام الا بما ثبت من الخاص ، و اما المحارب فحكمه فى كتاب الله ان لم يتب هو القتل باحد الوجوه الثلاثة او النفى من الارض ، فاحراقه اجتهاد شهوى غضبى قبال نص الكتاب .

قول الشارح : و سئل عن الكلالة الخ ـ راجع سابع الغدير ص۱۰٤ .

قول الشارح : وسالته جدة الخ ـ راجع سابع الغدير ص۱۲۰ .

قول الشارح : المغيرة بن شعبة ـ ازنى ثقيف و اكذب الامة ، كان يعادى اميرالمؤمنين عليه السلام ويناله ، وقصة زناه بام جميل وحيلة عمر فى درء الحدعنه معروفة ، راجع سادس الغدير ص ۱۳۷ـ۱٤٤ .

قول الشارح : محمدبن سلمة ـ كذا فى النسخ ، والصحيح مسلمة ، و هو

محمدبن مسلمةبن خالد بن مجدعة الانصاری الاوسی ، کذا فی الانساب للبلاذری ص ۳۷٦ ، وضبطه فی ص ۳۱۵: محمدبن مسلمةبن سلمة الانصاری ، آخی رسول الله صلی الله علیه وآله بینه وبین ابی عبیدة الجراح .

قول الشارح : و اضطرب فی کثیر الخ ـ راجع سابع الغدیر .

قول الشارح : وقتل خالدبن الولید الخ ـ هو ابوسلیمان خالدبن الولید بن المغیرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم المخزومی ، امه لبابة الصغری وهی العصماء بنت الحارث بن حزن بن بجیر اخت میمونة ، فهو ابن خالة عبدالله بن عباس ، و یقال : ان لبابة الصغری غیر العصماء کذا فی الانساب للبلاذری ، ولقبه ابوبکر سیف الله ، وکان شدید العداوة لامیر المؤمنین علیه السلام ، له وقائع منکرة فی زمن النبی صلی الله علیه وآله و بعده ، منها المذکورة فی الکتاب ، مات سنة احدی و عشرین و دفن فی حمص ، وکان لخالد ابنان : مهاجر و کان مع امیرالمؤمنین علیه السلام ومحباله ، وعبدالرحمان وکان مع معاویة ، وفی قصة قتله مالك بن نویرة راجع سابع الغدیر ص ۱۵۸ـ۱٦۹

قول المصنف : وقد نهی الله تعالی الخ ـ بقوله تعالی : یاایها الذین آمنوا لا تدخلوا بیوت النبی الآیة ، و اطلاق النهی یشمل ما بعد وفاته صلی الله علیه و آله ، و احترامه فی الحالتین واجب ، وکان دفنه فیه بوصیته ، راجع سابع الغدیر ص ۲٤۹ .

قول الشارح : و بعث الی بیت الخ ـ راجع سابع الغدیر ص۷۷-۸۱

قول الشارح : وکان معه الزبیر ـ هو الزبیر بن العوام بن خویلد بن اسد القرشی ، کنیته ابو عبدالله ، وامه صفیة بنت عبد المطلب ، فهو ابن عمة رسول الله صلی الله علیه وآله وابن اخی خدیجة الکبری ، قتله عمرو بن جرموز غدرا بوادی السباع .

قول الشارح : و امر عمر الخ ـ هو ابو حفص عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبدالعزی بن ریاح بن عبدالله بن فرط بن رزاح بن عدی بن کعب بن لوی القرشی ،

قال الشارح العلامة فی نهج الحق : و قد روی ابو المنذر هشام بن محمد السائب الکلبی و هو من رجال السنة فی کتاب المثالث قال : کانت صهاك امة حبشیة لهاشم بن عبدمناف فوقع علیها نفیل بن هاشم ثم وقع علیها عبدالعزی بن ریاح فجاءت بنفیل جدعمر بن الخطاب ، انتهی ، و راجع ثامن البحار فقدذکر فی نسب الرجل عجیبات .

قول الشارح : بامرأة قد زنت الخ ـ راجع للقصة سادس الغدیر ، ط ۲ ، ص ۱۱۰ .

قول الشارح : بامرأة مجنونة الخ ـ راجع لقصتها سادس الغدیر ، ط ۲ ، ص ۱۰۱ .

قول الشارح : والله ما مات الخ ـ روی البلاذری فی الانساب عن عائشة فی حدیث وفاة النبی صلی الله علیه و آله الی ان قالت : قال عمر : مامات رسول الله ، ولایموت حتی یؤمر بقتال المنافقین ، الی ان قالت : وجاء ابوبکر فقال : مالرسول الله ، قلت غشی علیه منذ ساعة ، فکشف عن وجهه و وضع فمه بین عینیه و وضع یده علی صدغیه ، ثم قال: وانبیاه ، واخلیلاه ، و اصفیاه ، صدق الله و رسوله ، قال الله عزوجل: انك میت وانهم میتون ، و ما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان مت فهم الخالدون ، کل نفس ذائقة الموت ثم الینا ترجعون ، و ما محمد الا رسول قدخلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم و من ینقلب علی عقبیه فلن یضر الله شیئا و سیجزی الله الشاکرین ، قال عمر: افی کتاب الله هذا یا ابابکر؟! قال : نعم ، ثم قال عمر: هذا صاحب رسول الله فی الغار وثانی اثنین ، فبایعوه ، فحینئذ بایعوه ، انتهی ، و راجع لمصادر اخری لما قال عمر سابع الغدیر ، ط ۲، ذیل ص ۷٤ .

اقول : استفهام عمر یدل علی جهله بمافی کتاب الله رأسا ، لا انه غافل ناس غیر متدبر للآیات ، و من العجب العجاب قول هذا الجاهل بکتاب الله جهلا یقبح بصبیان الکتاتیب : حسبنا کتاب الله .

قول الشارح : حتی یقطع ایدی الخ ـ و فی روایة البلاذری : حتی یؤمر بقتال المنافقین ، ان قلت: هذا یدل علی ان عمر لم ینکر موته صلی الله علیه و آله مطلقا ،

بل انكره فی ذلك اليوم قبل ان يؤمر بقتال المنافقين ، وما قرأ عليه ابو بكر من الآيات يصلح لمن ينكر موته مطلقا ، فاللازم على ابی بكر ان يقول له ما يدرء زعمه ذلك ، قلت : هذا يدل على ان الامر كان مدبرا موطأ بينهما قبل ذاك فان ابا بكر لم يقرء الآيات عن الفكرة فيما قال عمر بالصياح فی السرب خارج بيت رسول الله صلی الله عليه و آله سالا صارمه ، متوعدا بالقتل كل قائل بموت رسول الله صلی الله عليه و آله ، قائلا: لا اسمع رجلا يقول : مات رسول الله الاضربته بسيفی.

قول المصنف : كل الناس افقه الخ ـ راجع سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ٩٥ و ص ١٠٤ ،

قول المصنف : واعطی ازواج الخ ـ راجع فی ذلك ثامن البحار طبع الكمبانی ص ٣٠٣ .

قول الشارح : عائشة و حفصة ـ بنت ابی بكر و بنت عمر من ازواج النبی صلی الله عليه و آله ، و كانتا تؤذيانه كثيرا كابويهما ، و فيهما نزل قوله تعالى : ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما الآية ، و فتنة عائشة فی حرب البصرة وغير ذلك معروفة .

قول المصنف : وقضى فی الحد الخ ـ ای حد شرب الخمر.

قول الشارح : و روى تسعين الخ ـ و ايضا رواياتهم التی ذكر فی الغدير تدل على ان ذلك كان اربعين فی زمن النبی صلی الله عليه و آله ، و كان على ذلك ابو بكر ايام امارته ، وغيرها عمر الى ثمانين فی مواضع ، و فی موضع اكتفى بستين ، و اقام الحد على ابنه عبدالرحمن بن عمر ثانية فی المدينة بعد ان ضربه الحد عمرو بن العاص فی مصر ، و حبسه عمر ثم مرض فمات ، راجع سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٢٣ و ص ١٧١ و ص ٣١٦ .

قول المصنف : و منع المتعتين ـ متعة النساء و متعة الحج ، راجع فی ذلك سادس الغدير ، ط ٢ ، ص ١٩٨ ـ ٢٣٩ ، وثالثه ص ٣٢٩ـ٣٣٣ .

قول المصنف : و حكم فی الشورى الخ ـ اصحاب الشورى ستة: امير المؤمنين

علیه‌السلام، عثمان بن عفان ، طلحة بن عبیدالله ، زبیر بن العوام ، عبدالرحمان بن عوف، سعد بن ابی‌وقاص، والقصة مذکورة فی کتب الفریقین، و مناشدة امیرالمؤمنین علیه‌السلام و احتجاجه علیهم یوم‌الشوری لِحقّه بالکتاب و بما سمعوا من رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله موجودة فیها، راجع اول الغدیر، ط۲، ص ۱۵۹ ، و ثامن البحار طبع الکمبانی ص ۳۰۶-۳۱۰ و ص ۳۴۴-۳۶۰ .

قول‌الشارح : ثم انه طعن فی کل الخ - النقل هنا مختلف ، و انا اذکر ماذکره الشارح العلامة فی نهج‌الحق ، قال رحمه‌الله : و روی‌الجمهور ان عمر لما نظر الیهم قال : قد جاءنی کل واحد منهم یهز عفریته ، یرجوان یکون خلیفة ، اما انت یاطلحة افلست‌القائل : ان قبض النبی لننکحن ازواجه من بعده فما جعل‌الله محمدا احق ببنات عمنامنا فانزل‌الله فیك: و ماکان لکم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنکحوا ازواجه من بعده ابدا ، و اما انت یا زبیر فوالله مالان قلبك یوما و لا لیلة و ما زلت جلفا جافیا مؤمن الرضا کافر الغضب یوما شیطان و یوم رحمان شحیح ، و اما انت یا عثمان لروثة خیرمنك و لان ولیتها لتحملن بنی ابی‌معیط علی رقاب‌الناس و لان فعلتها لتقتلن ثلاث مرات ، و اما انت یا عبدالرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جمیعا ، واما انت یاسعد فصاحب عصبیة و فتنة و مقنب و قتال لاتقوم بقریة لوحملت امرها ، و اما انت یا علی فوالله لووزن ایمانك بایمان اهل الارض لرجحهم ، فقام علی مولیا یخرج ، فقال عمر: والله انی لاعلم مکان‌الرجل لوولیتموه امرکم حملکم علی‌المحجة البیضاء ، قالوا : من هو ؟ قال : هذا المولی عنکم ، ان ولوها الاجلح سلك بکم الطریق‌المستقیم ، قالوا : فمایمنعك من ذلك ؟ قال : لیس الی ذلك سبیل، قال‌له ابنه عبدالله : فما یمنعك منه؟ قال : اکره ان اتحملها حیا ومیتا ، وفی‌روایة: لااجمع لبنی‌هاشم بین‌النبوة والخلافة، انتهی ، و فی روایة : و ما یمنعنی منه الاحرصه علی هذا الامر، وفی اخری : یمنعنی دعابته ، فتامل واضحك اوابك .

قول‌الشارح : عن اخیه عثمان - بالاخوة التی جعلت بین‌الصحابة لابالنسب فان عثمان هو ابن عفان بن ابی‌العاص بن امیة بن عبدشمس بن عبدمناف بن قصی‌الاموی

وامه اروى بنت كريز بن ربيعة بن حبيب بن عبدشمس بن عبدمناف، وكنيته ابو عبدالله، قتله المسلمون يوم الغدير من سنة خمس وثلاثين من الهجرة في المدينة ، و دفن فيها ، و عبدالرحمان هو ابن عوف بن عبدعوف بن عبد بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوى ، وكان اسمه في الجاهلية عبدعمرو ، و قيل : عبدالكعبة ، فسماه النبي صلى الله عليه وآله عبدالرحمان ، و يقال له الزهرى ، وكنيته ابومحمد ، و كان صهر عثمان ، و هو ختنه لان ام كلثوم اخت عثمان لامه كانت تحت عبدالرحمان ، توفي سنة اثنتين و ثلاثين و هو ابن خمس و خمسين سنة .

قول الشارح : ابن عمه ـ كذا في بعض النسخ ، و الصحيح و ابن عمه عطفا على اخيه ، اى لايعدل عبدالرحمان بالامامة عن اخيه عثمان و عن ابن عمه ، وعبارة الشارح في نهج الحق هكذا : لعلمه بان عليا و عثمان لايجتمعان و ان عبدالرحمان لايكاد يعدل بالامرعن ختنه و ابن عمه ، والمراد بابن عمه سعد بن ابي وقاص الزهرى احدالستة فانه سعد بن مالك بن اهيب بن عبدمناف بن زهرة بن مالك ، و ابووقاص هو مالك بن اهيب ، و يعرف بالزهرى كعبدالرحمان ، توفي سنة خمسين من الهجرة ، و روى ان معاوية لعنه الله دس اليه سما فقتله لانه كان يخاف منه المخالفة على اخذ العهد لابنه يزيد .

قول الشارح : فلاتسلط آل ابي معيط الخ ـ ليس هذا تحدسا وتفرسا من عمر، بل سمع رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ذلك ، و ابو معيط هو ابان بن ابي عمرو بن امية ، ابن عم حكم بن ابي العاص بن امية .

قول الشارح : كلف باقاربه ـ على وزان كتف، اى شديد الحب لهم، و ما احسن ماقال السيد عبدالحسين شرف الدين الموسوى رحمه الله في كتابه «النص والاجتهاد»: و كان عثمان وصولا لارحامه (ال ابي العاص) و لوعا بحبهم و ايثارهم ، حتى لم تأخذه في سبيلهم لومات اللائمين ولاثورات الثائرين ، و قد استباح في صلتهم مخالفة كثير من ادلة الكتاب الحكيم والسنن المقدسة والسيرة التي كانت مستمرة من قبله .

قول الشارح : و استعمل الوليد الخ ـ على الكوفة قبل سعيد بن العاص، وهو

الوليدبن‌عقبة‌بن‌ابی‌معيط بن ابی‌عمروبن‌امية ، راجع فی عرفان‌الخبيث‌ثامن‌الغدير ، ط۲ ، ص ۱۲۰-۱۲۵ و ص ۲۷۱-۲۷۶ .

قول‌الشارح : واستعمل سعيدالخ ـ علی الكوفة بعد عزل‌الوليدبن‌عقبة ، و هو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن امية ، راجع ثامن الغدير ص ۲۶۹-۲۷۱ .

قول‌الشارح : و ولی عبدالله بن ابی سرح الخ ـ هو ابويحيی عبدالله‌بن سعدبن ابی‌سرح‌بن‌الحارث‌بن فهربن مالك بن‌النضربن كنانة ، ليس من بنی امية ، لكنه اخبث منهم و اشر ، كان اخالعثمان بن عفان من الرضاع ، راجع فی عرفانه ثامن‌الغديرص ۲۷۹-۲۸۱ :

قول‌الشارح : وامره بقتل محمدبن ابی‌بكر ـ راجع‌فی ذلك تاسع‌الغدير ص ۱۷۹-۱۸۱ ، و محمدبن ابی‌بكرامه اسماء بنت عميس اخت ميمونة زوجة النبی صلی‌الله‌عليه و آله ، كانت اسماء احب‌النساء و اقربها الی رسول الله صلی‌الله عليه‌و آله و اميرالمؤمنين و فاطمة والحسن والحسين عليهم‌السلام ، و هی من المهاجرات مع زوجها جعفر بن ابی طالب سلام‌الله عليهما الی‌الحبشة ، فلما قتل جعفر سلام‌الله عليه تزوجها ابوبكر بن ابی قحافة ، فولدت له محمدا ، ثم مات ابوبكر عنها ، فتزوجها اميرالمؤمنين عليه‌السلام فولدت له يحيی ، ولاسماء فضائل كثيرة مذكورةفی‌مظانها ، و محمد بعد موت ابيه‌كان صغيرا تربی عنداميرالمؤمنين عليه‌السلام وكان من‌المحبين له شديدا و من الناقمين علی ابيه ، كان نجابته من قبل امه و تربية اميرالمؤمنين عليه‌السلام ، ولد محمد بالبيداء فی حجةالوداع ، و قتل بمصرسنة ثمان و ثلاثين ، قتله معاوية‌بن‌خديج عطشانا ، ثم‌وضعه فی‌جوف جيفة حمارثم احرقه بالنار ، سلام‌الله عليه و لعنةالله علی قاتله ، فلما وصل خبره الی‌اميرالمؤمنين عليه‌السلام حزن‌حزنا شديدا وقال‌فيما قال: وهذه مصرقدانفتحت وقتل‌معاوية‌بن خديج محمدبن ابی‌بكر ، فيالها من مصيبة ما اعظمها مصيبتی بمحمد ، فوالله ماكان الا كبعض بنیّ ، وفی‌بعض الروايات : و قيل لعلی عليه‌السلام : لقد جزعت علی محمدبن ابی‌بكرجزعاشديدا

يا امير المؤمنين ، فقال : ما يمنعني انه كان لي ربيبا و كان لبنيّ اخاً و كنت له والدا اعده ولدا .

قول الشارح : و ولى معاوية الشام الخ ـ لعنه الله ، هو ابن ابى سفيان بن حرب بن امية بن عبد شمس ، و اسم ابى سفيان صخر ، و ابو سفيان ابن عم حكم بن ابى العاص كابى معيط ، و ام معاوية هند بنت عتبة بن ربيعة آكلة الاكباد ، توفى سنة ستين بالشام عليه و على من وافقه لعائن الله ، و خباثة الرجل و شقاوته لايسعها البيان ، والفتن والمفاسد التى وقعت منه فوق الاحصاء ، راجع عاشر الغدير وحادى عشره .

قول المصنف : وآثر اهله بالاموال وحمى لنفسه ـ المراد باهله بنو امية ، قال امير المؤمنين عليه السلام فى الخطبة الشقشقية : الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله و معتلفه ، و قام معه بنو ابيه يخضمون مال الله خضمة الا بل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه فتله و اجهز عليه عمله و كبت به بطنته الخ ، انظر ثامن الغدير ط ۲ ص ۲۳٤ الى ص ۲۸۷ .

قول الشارح : مروان ـ هو ابن عم عثمان ، مروان بن الحكم بن ابى العاص ابن امية ، اختاره الناس للخلافة بعد هلاك يزيد بن معاوية و اعتزال معاوية بن يزيد عن الخلافة ، لعنهم الله ، و كان شديد العداوة لرسول الله و اهل بيته صلوات الله عليهم .

قال السيد الرضى سلام الله عليه فى النهج : قالوا : اخذ مروان بن الحكم اسيرا يوم الجمل ، فاستشفع الحسن و الحسين عليهما السلام الى امير المؤمنين عليه السلام فكلماه فيه ، فخلى سبيله ، فقالا له : يبايعك يا امير المؤمنين ، فقال عليه السلام : اولم يبايعنى قبل قتل عثمان ، لاحاجة لى فى بيعته ، انها كف يهودية ، لو بايعنى بكفه لغدر بسبته ، اما ان له امرة كلعقة الكلب انفه ، و هو ابو الاكبش الاربعة ، وستلقى الامة منهم ومن ولده يوما احمر .

قول الشارح : ومن قبله الخ ـ اى الذى كان اميرا قبله و هو ابو بكر وعمر ، لكن مر فى مطاعن عمر انه كان يعطى ازواج النبى صلى الله عليه وآله بيت المال حتى

كان يعطى عائشة و حفصة عشرة آلاف درهم كل سنة و اخذ من بيت المال ثمانين الف درهم .

قول الشارح : حمى الحمى لنفسه الخ - اصل الباب منه بمعنى المنع ، والحمى بكسر الاول و فتح الثانى ماحمى من شىء ، يقال : حمى السلطان و هو الاراضى التى يخصها لنفسه للرعى اوالصيد او غيرهما يمنع غيره ان يدخلها الا باذنه .

و فى الحديث عن النبى صلى الله عليه و آله : لاحمى الا لله و رسوله ، و هو رد لما كان يصنع الملوك فى الجاهلية من احمائهم ارضا لايقربها احد ولاينتفع بها غيرهم، و عثمان احيا سنة الجاهلية فى ذلك .

قول الشارح : فضرب ابن مسعود الخ - هو ابوعبدالرحمان عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبيب بن شمخ بن فار بن مخزوم بن صاهلة بن كاهل بن الحارث بن تميم بن سعد ابن هذيل ، و امه ام عبد بنت ودّ من هذيل، كان حليفا لبنى زهرة ، و هو من الاثنى عشر الذين انكروا على ابى بكر فى المسجد خلافته ، كان رجلا نحيفا قصيرا شديد الادمة . مات فى اثر الضرب بامر عثمان و هو بين الستين والسبعين ، و دفن فى البقيع رحمه الله ، و فى نهج الحق للشارح انه ضربه مرتين : مرة على دفنه لابى ذر سلام الله عليه ، و اخرى على امتناعه من اتيان مصحفه ، راجع تاسع الغدير ، ط ٢ ، ص ٣-١٤

قول الشارح : و ضرب عمار الخ - هو ابواليقظان عمار بن ياسر بن عامر بن مالك بن اددبن زيد العنسى ، امه سمية من بنى مخزوم ، و كان عمار من حلفائهم ؛ قتل يوم الصفين بين يدى اميرالمؤمنين عليه السلام و له اكثر من تسعين سنة ، راجع تاسع الغدير ؛ ص ١٥-٣٠ .

قول الشارح : واستحضر اباذر الخ - هو ابوذر جندب بن جنادة الغفارى . سماه رسول الله صلى الله عليه و آله عبدالله ، راجع فى شرح احواله و ماجرى بينه و بين عثمان و بينه و بين معاوية ثامن الغدير ، ط٢ ، ص ٢٩٢- آخر الجزء .

قول المصنف : عن ابن عمر - هوعبيدالله بن عمر لاعبدالله ، راجع فى القصة

ثامن‌الغدیر، ط۲ ، ص ۱۳۲ـ۱۴۳ .

قول المصنف: والحدعن الوليد ـ هـو الوليد بـن عقبة بـن ابی معيط والی الكوفةمن قبل عثمان ، راجع فی القصة ثامن‌الغديرط۲ ص ۱۲۰ـ۱۲۵ و ص ۲۷۱ـ۲۷۶ .

قول المصنف : وخذلته الصحابة الخـراجع تاسع‌الغدیر،ثم ان لهذه‌الثلاثة و اضرابهم المعادين لعترة رسول‌الله صلی‌الله علیه وآله مطاعن اخری كثيرة غير ما ذكرفی‌الكتاب ، راجع فيها اجزاءالغدير.

المسألةالسابعة

(فی ان علياً افضل‌الصحابة)

انه عليه‌السلام معدن الفضائل و مبدءها و اصلها ، به قامت و اليه ترجع بعد ما منه ابتدئت ، فالمقايسةبينه و بينهم فيهاجفاء و ظلم فی حقه‌وجهل بمقامه‌صلوات‌الله و سلامه علی ابن عمه و عليه و علی آلهما الطاهرين .

قول‌الشارح : ابن عمرـ هو عبدالله بن عمر، احتذی مثال ابيه فی مخالفة الكتاب والسنة ، راجع عاشرالغديرط۲ ص ۶۳ـ۷۲ .

قول‌الشارح : ابوهريرة ـ هوعمير بن‌عامر بن‌عبدالله‌بن‌ذی‌الشركی‌الدوسی، مات سنة تسع و خمسين ، كذا فی الانساب للبلاذری ، دخل فی الاسلام بعدالهجرة بسبع سنين .

و قال الفيروزآبادی فی‌القاموس : ابوهريرة كنية عبد الرحمان بن صخر، صحابی ، كنی بها لانه رای‌النبی‌صلی‌الله عليه‌و سلم فی كمه هرة فقال : يا اباهريرة فاشتهر به ، و اختلف فی اسمه علی نيف و ثلاثين قولا ، انتهی .

و قال صاحب منتهي الارب : قال‌الحاكم ابواحمد : اصح شيء عندنا في اسم

ابی هریرة عبدالرحمان بن صخر ، و هودوسی ، غلبت علیه کنیته ، فهو کمن لا اسم له ، انتهی .

والرجل من الکذابین الوضاعین الحاطمین لدینه طمعا فی دنیا کانت بید معاویة بن ابی سفیان راجع فی شرح احواله الی ما صنف فی ترجمته اية الله المغفور له السيد شرف الدين الموسوی .

قول الشارح : الحسن البصری ـ هو ابوسعید الحسن بن ابی الحسن البصری ، عنونه الکشی فی الزهاد الثمانية قائلا : و الحسن کان یلقی کل اهل فرق بما یهوون و یتصنع للریاسة و کان رئیس القدرية ، انتهى ، مات سنة مائة و عشر .

قول الشارح : عمرو بن عبيد ـ هو ابومروان عمرو بن عبید بن باب البصری المعتزلی ، کان هو و واصل بن عطاء الغزال من اصحاب الحسن البصری ، قررا قواعد الاعتزال و اخذ منهما من ظهر بعدهما زائدا علیه مما اوحی الیهم شیاطینهم ، و کان عمرو یختلف الی الباقر والصادق علیهما السلام و یسألهما ، و لهشام بن الحکم رضی الله عنه معه احتجاج ظریف فی الامامة فی مسجد البصرة ، رواه الکلینی رحمه الله تعالى فی الکافی باب الاضطرار الی الحجة ، فراجع ، ولد عمرو سنة ثمانين و مات سنة مائة و اربع و اربعين .

قول الشارح : ابی عثمان الجاحظ ـ اسمه عمرو بن بحر وهو من شیوخ المعتزلة . قال فی سفینة البحار : الجاحظ هو ابوعثمان عمرو بن بحر البصری اللغوی النحوی کان من غلمان النظام و کان مائلا الی النصب والعثمانية و له کتب منها العثمانية التی نقض علیها ابوجعفر الاسکافی والشیخ المفید والسید احمد بن طاووس ، و طال عمره واصابه الفالج فی آخر عمره و مات بالبصرة سنة ۲۵۵ .

قول الشارح : المقداد ـ قال البلاذری فی الانساب : و من حلفاء بنی زهرة المقداد بن عمرو بن ثعلبة بن مالك بن ربيعة بن ثمامة بن مطرود بن عمرو بن سعد بن دهير بن لؤی بن ثعلبة بن مالك بن الشريد بن ابی اهون بن قائش بن دريم بن القين بن اهود بن بهراء بن عمرو بن الحاف بن قضاعة ، یکنی ابامعبد ، وهو الذی یقال له المقداد

ابن‌الاسود ، وكانت امه عندالاسود بن عبد يغوث ، خلف عليها بعد ابيه عمرو وتبناه فنسب اليه ، توفى فى خلافة عثمان فى سنة ثلاث و ثلاثين بالجرف على ثلاثة اميال من‌المدينة ، فحمل على رقاب‌الرجال حتى دفن بالمدينة ، و صلى عليه عثمان ، و كان يوم توفى ابن سبعين سنة او نحوها .

اقول : تزوج المقداد ضباعة بنت الزبير بن عبد المطلب ، و هـو من الذين دار عليهم نشر الولايةالعلوية فى الآفاق و الاقطار بعد ما اراد المنافقون‌اطفاء نورالله بافواههم .

قول‌الشارح : سلمان ـ الفارسي‌المحمدى ، كنى اباعبدالله ، كان يقول: انا سلمان‌بن الاسلام ، كان من اصطخرفارس ، و قيل من رامهرمزمن كور الاهواز ، و قيل من اصفهان ، و هومن‌الاركان و افضلهم ، وفى‌الحديث‌العلوى : بخ‌بخ ، سلمان منا اهل‌البيت ، و من لكم بمثل‌لقمان‌الحكيم ، علم‌علم الاول وعلم‌الآخر ، وقال يوم السقيفة لابى‌بكر: كردى و نكردى و حق از امير ببردى ، و فى‌انساب البلاذرى : قال سلمان‌الفارسى حين بويع ابوبكر: كرداذ و ناكرداذ اى عملتم و ما عملتم ، لو بايعوا عليا لاكلوا من فوقهم و من تحت ارجلهم ، مات بالمدائن فى خلافة عثمان و دفن بها و قبره مزار مشهور سلام‌الله عليه .

قول‌الشارح : جابر بن عبدالله ـ هو ابو عبدالله جابربن عبدالله‌بن عمروبن حرام‌بن كعب بن غنم‌الانصارى‌الخزرجى ، كان شديدالحب لاهل‌البيت عليهم‌السلام ، كف بصره فى آخرعمره ، مات سنة ثلاث و سبعين و قيل ثمان و سبعين بالمدينة ، و حديث لوح فاطمة عليهاالسلام‌عنه مشهور .

قول‌الشارح : حذيفة ـ هو ابوعبدالله حذيفة بن حسيل بن جابر بن ربيعة بن عمروبن جروة العبسى الانصارى ، و جروة يسمى باليمان فنسب اليه حذيفة ، مات بالمدائن بعد بيعة اميرالمؤمنين‌عليه‌السلام باربعين يوما ، و قبره قريب من‌قبرسلمان رحمةالله عليهما .

قول الشارح : عطاء ـ عطاءبن ابى رباح المكى بالباء الموحدة ، وعطاء بن السائب ، و عطاء بن يسار ، و عطاء بن ابى مروان ، و عطاء بن ابى سلمة تابعيون ، والظاهر ان المراد هنا هوالاول ، و اسم ابى رباح اسلم ، و عطاء يعد من علماء التفسير المشهورين ، مات سنة مائة و خمس عشرة و هوابن ثمان و ثمانين .

قول الشارح : مجاهد ـ هومجاهدبن جبر المكى، تابعى، كان مولى لقيس بن السائب المخزومى ، هوكالعطاء يعدمن علماء التفسير ، يروى عن ابن عباس وابى هريرة، مات سنة ١٠٣.

قول الشارح : سلمة بن كهيل ـ قال المغفور له السيدشرف الدين الموسوى فى المراجعات : سلمة بن كهيل بن حصين بن كادح بن اسد الحضرمى يكنى ابا يحيى ، عده من رجال الشيعة جماعة من علماء الجمهور كابن قتيبة فى المعارف والشهرستانى فى الملل والنحل الخ، مات يوم عاشوراء سنة احدى و عشرين و مائة :

قول الشارح : اختيار البغداديين ـ اى معتزلة بغداد .

قول الشارح : ان صح خبر الطائر الخ ـ رواه الفريقان بطرق كثيرة متواترة لامجال معه للشك فيه من احد ، ومضمون الحديث انه كان عندالنبى صلى الله عليه وآله طائر مشوى فقال : اللهم ائتنى باحب خلقك اليك يأكل معى هذا الطير فجاء على عليه السلام فاكل معه ، و الاحبية الى الله تستلزم الافضلية .

قول الشارح : فى غزوة بدر الخ ـ نزلت فى قصة غزاة بدر آيات من سورة الانفال ابتدئت بقوله تعالى : كما اخرجك ربك من بيتك بالحق الخ ، وهى كانت فى السنة الثانية من الهجرة فى شهر رمضان ، و بدر بئر بين مكة والمدينة حفرها بدر بن قريش فسميت باسمه ، و قال البلاذرى فى الانساب: بدرماء ليخلد بن النضر، و يقال : رجل من جهينة ، و اسم الوادى الذى هو به يليل ، و بين بدر والمدينة ثمانية برد، و كان عددالمسلمين بها ثلاثمائة و ثلاثة عشر بلاعدة ، و عدد المشركين قريبا من الالف مع العدة، ويقال لهذه الغزوة: غزوة بدرالاولى وغزوة بدر القتال، ثم غزاة بدر الموعد كانت فى ذى القعدة سنة اربع .

قول الشارح : الوليدبن عتبة ـ هو اخو هند ام معاوية بن ابى سفيان لعنهم الله .

قول الشارح : ثم ابن ربيعة ـ اى عتبة ، هو و شيبة اخوان ابنا ربيعة ، فالمقتول الوليد وابوه عتبة وعمه شيبة، وربيعة هوابن عبد شمس بن عبدمناف ، برز اميرالمؤمنين عليهالسلام يوم بدرالى الوليد فقتله ، وبرز حمزة بن عبد المطلب الى شيبة فتصارعا بعدالضرب بالسيوف ، فجاء امير المؤمنين عليه السلام اليهما بعد قتل الوليد فقال لحمزة : يا عم اخفض راسك فضرب راس شيبة بالسيف فقتله ، و برز عبيدة بن الحارث بن عبد المطلب الى عتبة فشق قرنه بالسيف و هو قطع ساق عبيدة بالسيف ، فبينماهما فى ذلك اذ جاء امير المؤمنين عليه السلام فقتلعتبة .

قول الشارح : ثم العاص بن سعيد ـ و فى بعض المطبوعات سعد مكانسعيد خطاء ، وهوالعاص بن سعيدبن العاص بن امية .

قول الشارح : حنظلةبن ابىسفيان ـ فىذلكقال اميرالمؤمنينعليهالسلام لمعاوية يوم الصفين : وعندى السيف الذى اعضضته اخاك وخالك وجدك يوم بدر ، اى حنظلة والوليد و عتبة ، وكان لابىسفيان ابن آخر غيرهما مسمى بعمرو اسره امير المؤمنين عليهالسلام يوم بدر .

قول الشارح : طعيمةبن عدى ـ طعيمة على بناء التصغير ، و فى بعض المطبوعات طعمة خطاء ، وهو طعيمة بنعدىبن نوفلبن عبدمناف .

قول الشارح : نوفل بن خويلد ـ هو نوفل بن خويلد بن اسد بن عبد العزى بن قصى ، و هو اخو خديجة سلام الله عليها زوجة رسول الله صلى الله عليه وآله .

قول الشارح : فىغزوة احد ـ احدجبل قريب منالمدينة، والغزوة وقعت فىشوال سنة ثلاث ، وقد ذكرالله عزوجل قصة غزاة احد و ما يناسبها من المواعظ والانذارات والتبشيرات والتنبيهات فىسورة آل عمران من آية ١٢١ الى قريب من آخرالسورة مبدوءة بقوله تعالى : واذغدوت مناهلك الخ ، وفيها اشارة الى نصرالله

تعالی للمومنین فی‌غزوة بدر .

قول‌الشارح : بین‌اللواء والرایة ـ الرایةالعلم‌الذی نصب فی‌الحرب لیراه افرادالجیش حیث‌کانوا و یجتمعوا حوله ، و فی‌المغرب: الرایة علم‌الجیش ، وتکنی ام‌الحرب ، وهی فوق‌اللواءِ ای اکبرمنه ، و الرایة واحدة فی‌الجیش واللواءِ معتدد بحسب تعدد الاقوام ، کما نقل ان لواءِالمهاجرین کان مع‌الرایة بید امیرالمؤمنین علیه‌السلام ، و لواءِ الاوس بید اسیدبن حضیر ، و لواءِالخزرج بید سعد بن عبادة او الحباب بن المنذر .

قول‌الشارح : طلحةبن ابی‌طلحة ـ هو طلحة‌بن‌عبدالله (ابی طلحة) بن عبد العزی‌بن عثمان بن عبدالدار بن قصی بن کلاب بن مرذالعبدری ، قتل هو و ابناؤه : مسافع والحارث و کلاب و جلاس ، و اخواه : عثمان و ابوسعد یوم‌احد .

قول‌الشارح : کبش الکتیبة ـ الکتیبةالجیش او قطعة منه ، والکبش‌یراد به‌السید والامیر .

قول‌الشارح : فحمل خالدبن‌الولیدالخ ـ رتب رسول‌الله صلی‌الله‌علیه وآله یوم احدالرماة و هم اربعون اوخمسون و جعل علیهم عبدالله‌بن جبیر، و جعلهم علی جبل احد و استقبل صلی‌الله علیه وآله‌المدینة و جعل احدا وراءِه ، و قال للرماة : الزموا مکانکم و ان رایتموناقد هزمناهم فاقیموا ولاتبرحوا ، فلما غلب‌المسلمون و دخلوا عسکرالمشرکین و اقبلوا یغنمون وینهبون اخلی‌الرماة مکانهم واقبلوا ینهبون، فقال لهم عبدالله بن جبیر: ما هذا ؟ الم یأمرکم رسول‌الله ان‌لاتبرحوا عن مکانکم ، فقال قائلهم : انماامرنا بالوقوف‌مادامت‌الحرب ، فترکواالجبل،فلمارای‌المشرکون ما فعلوا کرّوا علی المسلمین فانحدر خالد بن الولید من الجبل فی کتیبة ، والحّ المشرکون علی‌المسلمین بالحرب و اکثروا فیهم‌القتل ، فانهزم‌الناس عنه سوی‌علی علیه‌السلام ، فوقع ماوقع .

قول‌الشارح : یوم‌الاحزاب ـ غزوة الاحزاب تسمی غزوة الخندق ایضا ، کانت فی ذی القعدة سنةخمس‌من الهجرة ، ذکرت هی‌ومایناسبها فی سورةالاحزاب .

قول الشارح : عمرو بن عبدود ـ بن ابی قیس من بنی عامر بن لوی .

قول الشارح : غزاة خیبر ـ وقعت فی سنة سبع فی شهر صفر، و قیل فی ربیع الاول و قیل فی جمادی الاولی ، و علی بعض الاقوال اشیر فی سورة الفتح الی فتح خیبر بقوله تعالی : فتحا مبینا و فتحا قریبا .

قول الشارح : غزاة حنین ـ لما فتح رسول الله صلی الله علیه و آله مکة فی شهر رمضان سنة ثمان اقام بها الی یوم الفطر، فخرج غازیا الی حنین و هو واد من اودیة تهامة فی عشرة آلاف او اثنی عشر الفا، فالتقی المسلمون والمشرکون من هوازن وغیرهم، فوقع القتال الخ .

قول الشارح : و تعجب ابو بکر الخ ـ فانزل الله تعالی: و یوم حنین اذا عجبتکم کثرتکم الخ .

قول الشارح : من قلة ـ ای لیس المسلمون قلائل فلن یغلبوا .

قول الشارح : والعباس ـ عمّ النبی صلی الله علیه و آله .

قول الشارح : ابوسفیان بن الحارث الخ ـ ابوسفیان و نوفل و ربیعة ابناء الحارث ، و هو الحارث بن عبد المطلب ، و عبدالله بن زبیر هو عبدالله بن زبیر بن عبدالمطلب ایضا .

قول الشارح : و مصعب ـ کذا فی بعض المطبوعات، والصحیح معتب، وابو لهب ابن عبدالمطلب اسمه عبدالعزی .

قول الشارح : فخرج ابن جرول الخ ـ کان مقدم الجیش علی جمل احمر بیده لواء اسود ، کلما یظفر بمسلم یقتله و یرفع اللواء لیراه المشرکون و یتبعوه ، و کان یرتجز و یقول :

انا ابو جرول لا براح   حتی نبیح الیوم او نباح

فاعترضه امیر المؤمنین علیه السلام فضرب جمله اولا فسقط ثم ضرب علی رأسه فشقه نصفین ، وکان علیه السلام یرتجز و یقول :

قد علم القوم لدی الصباح   انی لدی الهیجاء ذو نصاح

فانهزم المشركون فاجتمع الفارّون من المسلمين .

قول الشارح : كان شديد الذكاء الخ ـ الذكاء شدة قوة للنفس تتهيأ بها لاستنتاج العلوم و تعقل مايرد عليها بسهولة ويقابله البلادة ، والحدس هو التفرس والتوسم ان فى ذلك لآيات للمتوسمين ، وقد عرف بانه بغتة حصول النتيجة من المقدمات الكامنة فى النفس من دون تمحل الاستحضار .

قول الشارح : و هذا برهان لمى ـ اذ يستدل بعلل العلم عليه، وهذا البرهان مشتمل على مقدمات : كون المفيد فى غاية الكمال والعلم والفضل و غاية الحرص على الافادة والتعليم وغاية الحب للمستفيد و غاية الحب لان يحفظ مايتعلم ، و كون المستفيد فى غاية الذكاء والحدس و غاية الملازمة للمفيد وغاية الحرص على التعلم ، وكان زمان استفادته زمان الصغر والشباب الذى تكون النفس فيه اقوى و مايحصل فيها من العلوم و المعارف اثبت و امكن ، وكل هذه المقدمات ضرورية للناظر فى السير والتواريخ.

قول الشارح : الثانى ان الصحابة الخ ـ راجع فى المذكورات هنا و غيرها اجزاء الغدير.

قول الشارح : بعض اليهود لقيه الخ ـ و نظيره الحديث الخامس عشر من باب نفى المكان والزمان من توحيد الصدوق ، وحديث قدوم الجاثليق المدينة المشهور الذى رواه سلمان رضوان الله عليه و اورده الصدوق فى التوحيد مقطعا فى باب نفى الزمان و المكان و باب انه عز و جل لا يعرف الا به و باب معنى الرحمان على العرش استوى .

قول الشارح : و سئل عن الكلالة والاب الخ ـ المراد به ما فى قوله تعالى: و فاكهة و ابّا متاعا لكم و لانعامكم ، راجع سابع الغدير ط ٢ ص١٠٣و١٠٤.

قول الشارح : عن قدامة ـ هو قدامة بن مظعون اخو عثمان بن مظعون، وهو مظعون بن حبيب بن وهب بن حذافة بن جمح بن عمرو بن حصيص ، و قدامة خال حفصة بنت عمر، و ذكر القصة السيد شرف الدين رحمه الله فى النص والاجتهاد عن تلخيص الذهبى و مستدرك الحاكم فى كتاب الحدود .

قول الشارح : لما تلا عليه الخ ـ اى تلا قدامة على عمر، لما اراد عمران يجلده لشربه قال : لم تجلدني وبيني و بينك كتاب الله عزوجل؟ فقال عمر: في اى كتاب الله اني لااجلدك ؟ فقال: ليس على الذين آمنوا الخ فغالطه ، فبقى عمرمتحيرا الخ :

قول الشارح : امرعمر برجم مجنونة الخ ـ راجع سادس الغدير ط ٢ ص ١٠١ .

قول الشارح : ولدت امراة لستة اشهر الخ ـ راجع سادس الغدير ط ٢ ص ٩٣ .

قول الشارح : و امر برجم حامل الخ ـ راجع سادس الغديرط٢ص١١٠.

قول الشارح : اقضاكم علي ـ هذا ومايؤدى معناه ممايدل على انه عليه السلام اعلم الامة كثيرلايحصى ، راجع فى ذلك ثانى الغديرط٢ ص ٤٤ و ثالثه ص٩٥ـ١٠١ و سادسه ص ٦١ـ٨١ ، و البحارابواب فضائله ، والجزءالاربعين .

قول الشارح : اصول النحاة الخ ـ قصة ابى الاسودالدئلى رحمه الله تعالى فى ذلك معروفة .

قول الشارح: اصول المعارف الالهية الخـ يشهد بذلك خطبه عليه السلام و كلماته فى نهج البلاغة والكافى والبحار و غيرها من كتب العامة والخاصة .

قول الشارح : وعلم الاصول ـ الاعتقادية والفقهية .

قول الشارح : كقوله عليه السلام سلونى الخ ـ راجع فى ذلك سادس الغدير ط٢ص ١٩٣ـ١٩٥ ، و توحيد الصدوق باب حديث ذعلب ، والجزء الحادى والاربعين من البحار

قول الشارح : واتفق المفسرون الخ ـ من العامة والخاصة، و كذا المورخون والمحدثون الذين ذكروا القصة .

قول الشارح : هو و اياهم ـ الوا وللمعية .

قول الشارح : و يطعمون الطعام الخ ـ هذه و تاليتها كالتى قبلها نزلتا فيه عليه السلام، راجع التفاسير، و راجع فى سورة هل اتى ثالث الغديرط٢ ص١٠٧ـ١١١

والبحار ابواب الآیات النازلة فیه .

قول الشارح : فتصدق بدرهم الخ ـ ای فتصدق بدرهمین لیلا درهماسرا ودرهما علانیة ، وکذا نهارا ،

قول الشارح : ان الدنیا کانت بیده ـ اما کنایة عن امارته الظاهـرة او اشارة الی ما رواه الکلینی فی کتاب الحجة من الکافی باب ان الارض کلها للامام علیه السلام .

قول الشارح : المقدمة الاولی ـ والثانیة غیر مذکورة لظهورها کمایصرح به ، وهی کل من کان ازهد الناس فهو افضل من غیره ، واما قوله : فیکون افضل من غیره نتیجة المقدمتین ، ونظیر هذا الحذف کثیر فی هذا الکتاب .

قول الشارح : سیدالابدال ـ قال فی مجمع البحرین : فی الحدیث ان جامعت لیلة الجمعة بعد العشاء الآخرة فانه یرجی ان یکون الولد من الابـدال ، الابدال قوم من الصالحین لا تخلو الدنیا منهم ، اذا مات واحد بدل الله مکانه آخر .

قول الشارح : عبیدالله بن ابی رافع ـ اسم ابی رافع اسلم او ابراهیم او غیرهما علی الاختلاف وسیاتی ، وعبیدالله کان من خواص امیر المؤمنین علیه السلام و کاتبه، ثقة عند الفریقین .

قول الشارح : وطلق الدنیا ثلاثا ـ الکلام المعنون برقم ۷۷ فی الجزء الثالث من نهج البلاغه : ومن خبر ضرار بن حمزة الضبأی عند دخوله علی معاویة ومسألته له عن امیر المؤمنین ، وقال : فاشهد لقد رأیته فی بعض مواقفه و قد ارخی اللیل سدوله و هو قائم فی محرابه قابض علی لحیته یتململ تململ السلیم و یبکی بکاءِ الحزین ، ویقول : یادنیا یا دنیا ، الیك عنی ، ابی تعرضت ؟! ام الی تشوقت؟! لاحان حینك ، هیهات غرّی غیری ، لاحاجة لی فیك ، قد طلقتك ثلاثا لارجعة فیها فعیشك قصیر ، وخطرك یسیر ، واملك حقیر ، آه من قلة الزاد وطول الطریق وبعد السفر وعظیم المورد .

قول الشارح : فعفا عن مروان الخ ـ فى الخطبة السبعين من الجزء الاول من نهج البلاغة : قالوا : اخذ مروان بن الحكم اسيرا يوم الجمل ، فاستشفع الحسن والحسين عليهما السلام الى امير المؤمنين عليه السلام فكلماه فيه فخلى سبيله ، فقالا: يبايعك يا امير المؤمنين ، فقال عليه السلام : اولم يبايعنى قبل قتل عثمان ، لاحاجة لى فى بيعته ، انها كف يهودية ، لـو بايعنى بكفه لغـدر بسبته ، اما ان له امرة كلعقة الكلب انفه ، و هو ابو الاكبش الاربعة ، و ستلقى الامة منه و من ولـده يوما احمر .

قول الشارح : عبدالله بن الزبير ـ ولد بالمدينة سنة الاثنتين من الهجرة، و امه اسماء بنت ابى بكر بن ابى قحافة ، فتنته فى مكة مشهورة ، قتله الحجاج بن يوسف بمكة سنة ٧٣ وصلبه ، وقد اشار الى ذلك امير المؤمنين عليه السلام فى الاخبار الغيبة : خبّ ضبّ يروم امرا ولايدركه ينصب حبالة الدين لاصطياد الدنيا وهو بعد مصلوب قريش ، كان اللعين ابن الزبير يبغض بنى هاشم ويسب عليا عليه السلام، وكان على عليه السلام يقول: مازال الزبير مناحتى نشأ ابنه المشوم عبدالله .

قول الشارح : سعيد بن العاص ـ هو سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن امية من الشجرة الملعونة ، ولاّه عثمان الكوفة بعد الوليد بن عقبة ، قال : فى الاستيعاب : فرده اهل الكوفة وكتبوا الى عثمان : لاحاجة لنا فى سعيدك ولاوليدك، راجع ثامن الغدير ط ٢ ص ٢٦٩ فى بعض منكرات الرجل .

قول الشارح : حتى نسبه عمرو الى الدعابة الخ ـ فى الجزء الاول من نهج البلاغة تحت رقم ٨٠ : ومن كلام له عليه السلام فى ذكـر عمرو بن العاص : عجبا لابن النابغة يزعم لاهل الشام ان فىّ دعابة وانى امرؤ تلعابة، اعافس وامارس، لقد قال باطلا ونطق آثما الخ ، والرجل هو ابو محمد و ابوعبدالله عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لوى القرشى ، وهو من الخبث بمكان ، راجع فى ترجمته ثانى الغدير ط ٢ ص ١١٣ـ١٧٦ ، و فى اكثر النسخ : حتى نسبه عمر الخ ، وذلك مامر ذيل قول الشارح فى المسالة السادسة : ثم

انه طعن فی کل الخ فان عمر طعن فیه علیه السلام بالمزاح والدعابة .

قول الشارح : صعصعة بن صوحان ـ العبدی الکوفی سید قومه عبدالقیس الثقة الممدوح عند الفریقین ، یعد من البلغاء والخطباء ، کان من خواص امیر المؤمنین علیه السلام ، له ارشاد لعمر ، ومحاورة مع عثمان ، ومواقف مع معاویة ، راجع تاسع الغدیر ط ٢ ص ٤٣ و ١٤٧ .

قول الشارح : لقیس بن سعد ـ هو ابو القاسم قیس بن سعد بن عبادة بن دلیم بن حارثة بن ابی حزیمة بن ثعلبة بن طریف بن الخزرج بن ساعدة بن کعب بن الخزرج بن حارثة بن ثعلبة بن عمرو بن عامر بن ماء السماء بن حارثة بن الغطریف بن امرئ القیس بن البطریق بن ثعلبة بن البهلول بن مازن بن الازد بن الغوث بن نبت بن مالك بن زید بن کهلان بن سبا بن یشحب بن یعرب بن قحطان ، راجع فی ترجمته ثانی الغدیر ط ٢ ص ٦٦ـ١١٢ و تاسعه ص ١٢٦

قول الشارح : سلمان الفارسی ـ ابو عبدالله الذی قال الباقر علیه السلام لبعض من ذکره عنده : مه لاتقولوا سلمان الفارسی ، و لکن قولوا : سلمان المحمدی ، و روی عنه علیه السلام انه قال : جلس عدة من اصحاب رسول الله صلی الله علیه و آله ینتسبون و فیهم سلمان ، و ان عمر ساله عن نسبه واصله ، فقال : انا سلمان بن عبدالله ، کنت ضالا فهدانی الله بمحمد صلی الله علیه و آله ، و کنت عائلا فاغنانی الله بمحمد صلی الله علیه و آله ، و کنت مملوکا فاعتقنی الله بمحمد صلی الله علیه و آله ، و هذا حسبی و نسبی ، ثم خرج رسول الله صلی الله علیه و آله فحدثه سلمان و شکا الیه مالقی من القوم وما قال لهم ، فقال النبی صلی الله علیه و آله : یا معشر قریش ان حسب الرجل دینه و مروته ، واصله عقله ، قال الله تعالی : انا خلقناکم من ذکر و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقاکم ، یاسلمان لیس لاحد من هؤلاء علیك فضل الا بتقوی الله و ان کان التقوی لك علیهم فانت افضل .

ثم ان فضائله المرویة عن النبی والائمة علیهم السلام کثیر کثیر ، منها انه ادرك علم الاول والآخر ، و انه بحر لاینزح ، و انه من اهل البیت علیهم السلام ، وانه کان

من المتوسمين، وانه علم الاسم الاعظم، وانه اخبر عن بعض الغيوب، وانه باب الله في الارض من عرفه كان مؤمنا ومن انكره كان كافرا، و انه كان محدّثا، و انه افقه الناس، و انه في العاشرة من درجات الايمان، و ان النبي صلى الله عليه وآله قال فيه: سلمان ابن الاسلام و قال: سلمان جلدة بين عينيّ و قال: انه مثل لقمان الحكيم.

و في رجال الممقاني: كان اصل سلمان من شيراز او رامهرمز اوالاهواز او شوشتر او اصفهان من قرية الناجي، و لقاموس الرجال كلام على كلام الممقاني، توفي في امارة عثمان بالمدائن و دفن بها و قبره مزار مشهور.

قول الشارح: و اولكم اسلاما الخ ـ الاحاديث من الفريقين في ذلك متواترة، راجع ثالث الغدير ط ٢ ص ٢١٩ـ٢٤٣.

قول الشارح: و قال انس ـ هو ابو حمزة انس بن مالك بن النضر بن ضمضم ابن زيد بن حرام الخزرجي خادم رسول الله صلى الله عليه وآله، و امه ام سليم.

قال البلاذري في الانساب: اخذت امه بيده مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة. فقالت: يارسول الله هذا ابني وهو غلام كاتب ولم يكن بلغ الحلم، قال انس: فخدمته تسع سنين فما قال لي قط اسأت او بئس ما صنعت. مات بالبصرة سنة اثنتين وتسعين.

اقول: هو من الذين اصابهم دعاء امير المؤمنين عليه السلام عليهم لاخفائهم حديث الغدير بعد مناشدته اياهم، راجع اول الغدير ط ٢ ص ١٩٢.

قول الشارح: عبدالله بن الحسن ـ اظن ان الصحيح عبد الله بن عباس، وقع الخطاء من النساخ، اذلم اجد فيمن روى هذا الحديث على كثرتهم المسمى به. راجع وحقق.

قول الشارح: لانه كان في منزل الخ ـ روى انه صلى الله عليه و آله اخذه من ابي طالب في صغره و رباه عنده في بيته، راجع الجزء الثامن والثلاثين من البحار ص ٢٣٨ و ٢٥٤ و ثالث الغدير ص ٢٣٩.

قول الشارح: وانذر عشيرتك الخ ـ قد مر الكلام في ذلك في اوائل المسألة الخامسة، و امير المؤمنين عليه السلام من عشيرته الاقربين، و ابو بكر ليس من عشيرته،

فدعاه قبله و اجاب قبله فهو الاول .

قول الشارح : لايقال ان اسلامه الخ ـ من الخصوم قائلون بانه عليه السلام كان حين اسلامه ابن خمسة عشر اوستة عشر، راجع في الايراد و الجواب عنه كملا ثالث الغدير ط ٢ ص ٢٣٦ والثامن والثلاثين من البحار ص ٢٥٤ الخ والتعلقيات على احقاق الحق وغيرها .

قول الشارح: المقدمتان ممنوعتان ـ اى كون اسلامه قبل البلوغ، والاسلام قبل البلوغ لا اعتبار به .

قول الشارح : زوجتك اقدمهم اسلاما ـ يعني هذا الكلام منه صلى الله عليه وآله يدل على ان اسلامه عليه السلام حين اسلم كان مقبولا ، و قبول اسلامه يدل على بلوغه حين اسلامه او اعتبار اسلامه ان كان قبل البلوغ ، على انه ليس معقولا هذا الايراد بعد ان ثبت قبول النبي صلى الله عليه وآله اسلامه .

قول الشارح : حكم ابوحنيفة ـ هو النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه مولى تيم الله بن ثعلبة الكوفي احد الائمة الاربعة السنية صاحب الرأي والقياس، راجع في ترجمته حادي عشر الغدير ص ١٢٧ الخ والكنى والالقاب .

قول الشارح : و اذاكان كذلك دل الخ ـ اى و اذا كان الصبي ممكنا ان يكون رشيدا كامل العقل قبل سن البلوغ دل اسلامه حين اسلم ان الرشد فيه واقع و كمال العقل فيه متحقق ، بيان الملازمة ان طبع الصبي مجبول على حب الابوين و الكون معهما ، مائل ملائم للهو واللعب، فاذا اعرض عن ذلك واسلم في بدء دعوة النبي صلى الله عليه وآله و توجه الى الله تعالى و عبادته و نظر في الامور العقلية العرفانية والتكاليف الالهية ولازم النبي لزاما دائما دل ذلك على عظيم منزلته في الكمال الانساني من العقل و غيره فيكون اسلامه صحيحا معتبرا .

قول الشارح : ابن نباتة ـ هذا ليس الاصبغ بن نباتة صاحب امير المؤمنين عليه السلام ، والظاهر انه ابو يحيى عبدالرحيم بن محمد بن اسماعيل بن نباتة الفارقي صاحب الخطب المعروفة المتوفي سنة ٣٧٤ و كان . ب بالخطيب المصري ،

راجع الكنى والالقاب ، و في الحادى والاربعين من البحار ص ١٤٦ : نباتة من دون كلمة ابن فيه سقط .

قول الشارح : عبد الحميد بن يحيى ـ قال ابن النديم في الفهرست : عبدالحميد بن يحيى كاتب مروان بن محمد ، وكان اولا معلم صبيته ، ينتقل في البلدان ، و عنه اخذ المترسلون ، و لطريقته لزموا ، و هو الذى سهل سبيل البلاغة في الرسل ، واحد دهره ، و كان من اهل الشام من مدينة . . . ، و لرسائله مجموع نحو الف ورقة .

قول الشارح : حتى قتل ـ مر تفصيله في مطاعن عثمان .

قول الشارح : ام يراقب ابن عمه ـ هذا اشارة الى ما روى الكشي من خيانة ابن عباس في بيت مال البصرة و كتاب امير المؤمنين عليه السلام اليه بتخويفه و تهديده و تعييره و انكاره عليه عمله و امره برد ما اخذه و حمله ، لكن هذا النقل لم يثبت بالقطع عند ارباب التواريخ والتراجم ، راجعها و راجع قاموس الرجال في ترجمة عبدالله بن عباس فانه استقصى الكلام في ذلك .

قول الشارح : ولا اخاه ـ هو عقيل بن ابى طالب ، و هذا اشارة الى ما في نهج البلاغة في العدد المائتين و التسعة عشر من كلامه عليه السلام لعقيل : ثكلتك الثواكل يا عقيل الخ حين استعطاه من بيت المال زيادة على ما جعل له .

قول الشارح : دار مصقلة بن هبيرة ـ هو الشيباني ، له عليه السلام اليه كتاب بالتعيير والتوبيخ والتهديد والعظة و هو عامله على اردشيرخره حين بلغه عليه السلام انه قسم فيء المسلمين في قومه ، و الكتاب مذكور في الجزء الثالث من النهج بالعدد الثالث والاربعين ، و له عليه السلام دعاء عليه لما هرب الى معاوية لعنه الله ، و هو مذكور في الجزء الاول من النهج بالعدد الثالث والاربعين ، و هدم عليه السلام داره بعد هربه .

قول الشارح : دار جرير الخ ـ هو ابو عمرو او ابو عبدالله جرير بن عبدالله البجلي الكوفي ، جعله امير المؤمنين عليه السلام عاملا على الشام و ارسله اليها بكتاب

عزل معاوية لعنه الله عنها ، ثم خدعه معـاوية و ابطأ عنه حتى اخذ بيعة اهل الشام لنفسه واثار فتنة الحرب ، وله ذكر في النهج في الجزء الاول بالعدد الثاني والاربعين، وفي الجزء الثالث بالعدد الثامن ، فلما رجع الى العراق اتهمه الناس في امر معاوية لعنه الله ووقع بينه وبين مالك الاشتر رضوان الله عليه نزاع وعاتبه الاشتر وشتمه فذهب جرير بعد ذلك الى قرقيسا ، و هدم امير المؤمنين عليه السلام داره بالكوفة ، وكان مسجد جرير فيها احد المساجد الملعونة الممنوع فيها الصلاة .

قول الشارح : ولم يلتفت ـ اي لم يلتفت في امر الحق تعالى واقامة حدوده الى انكار اواعتراض اومدح اوقدح من احد .

قول الشارح : ولم يساوه الخ ـ لان غيره ممن تولى الامر داهن اهـل النفاق والمتعدين حدود الله تعالى لحفظ رياسته واستقامة امره كما مر بعض ذلك في الكتاب ، وراجع لاكثر منه كتاب الغدير .

قول المصنف : واحفظهم الخ ـ روى الصدوق في الباب الثالث والاربعين من توحيده بالاسناد عن الاصبغ بن نباتة ، قال : لما جلس علي عليه السلام في الخلافة وبايعه الناس خرج الى المسجد متعمما بعمامة رسول الله صلى الله عليه وآله. لابسا بردة رسول الله صلى الله عليه وآله ، متنعلا نعل رسول الله صلى الله عليه وآله متقلدا سيف رسول الله صلى الله عليه وآله ، فصعد المنبر فجلس عليه السلام عليه متمكنا ثم شبك بين اصابعه فوضعها اسفل بطنه ، ثم قال : يا معشر الناس سلوني قبل ان تفقدوني ، هذا سفط العلم ، هذا لعاب رسول الله صلى الله عليه وآله ، هذا ما زقني رسول الله صلى الله عليه وآله زقازقا ، سلوني فان عندي علم الاولين والاخرين ، اما والله لو ثنيت لي الوسادة فجلست عليها لافتيت اهل التوراة بتوراتهم حتى تنطق التوراة فتقول : صدق علي ما كذب ، لقد افتاكم بما انزل الله في ، و افتيت اهل الانجيل بانجيلهم حتى ينطق الانجيل فيقول : صدق علي ما كذب ، لقد افتاكم بما انزل الله في ، وافتيت اهل القرآن بقرآنهم حتى ينطق القرآن فيقول : صدق علي ما كذب ، لقد افتاكم بما انزل الله في ، وانتم تتلون القرآن ليلا و نهارا فهل فيكم

احد يعلم ما نزل فيه . ولولا آية فى كتاب‌الله لاخبرتكم بماكان و بما يكون وما هو كائن الى يوم‌القيامة ، وهى هذه‌الآية « يمحوالله ما يشاء ويثبت و عنده ام‌الكتاب » ثم قال : سلونى قبل ان‌تفقدونى ، فوالله الذى فاق الحبة وبرأ النسمة لوسالتمونى عن آية آية فى‌ليل انزلت ام فى نهار انزلت ، مكيها ومدنيها ، سفريها و حضريها ، ناسخها و منسوخها ، محكمها و متشابهها ، و تاويلها و تنزيلها لاخبرتكم ، الخ ، و روى عنه عليه‌السلام نحو هذا كثيرا ، رواه الفريقان بالاسانيد ، راجع سادس‌الغدير ط ٢ ص ١٩٣ والبحار والكافى وغيرها .

قول الشارح : ونقل الجمهور انه تأخر الخ ـ هذا ما قاله المخالفون فى‌وجه تاخره عليه السلام عن‌البيعة ، وهو باطل عندنا ، بل‌الوجه بطلان‌تلك‌البيعة ، وانما بايع عليه‌السلام بعد تلك‌الوقائع الهائلة كرها شفقة على الامة و حفظا لاساس الملة ورعاية لوصية سيدالرسل صلى‌الله عليه وآله .

قول‌الشارح: و ائمةالقراء الخ ـ هم السبعة المشهورون : عاصم و حمزة والكسائى الكوفيون ، وابن كثير المكى ، و نافع المدنى ، و ابو عمرو البصرى ، وابن عامر الدمشقى ، وثلاثةآخرون ليسوا بتلك الشهرة : خلف بن هشام‌البزاز : يعقوب‌بن اسحاق ؛ يزيدبن‌القعقاع ، راجع فيهم وفى‌مآخذهم ورواتهم مدخل‌البيان فى‌تفسيرالقرآن ومقدمة تفسير مجمع‌البيان وغيرهما .

و اما ابو عبدالله السلمى فاسمه عبد الله بن حبيب احد التابعين ، صحب امير المؤمنين عليه السلام و سمع منه ؛ و كان يقول : قرات القرآن كله على على بن ابى طالب عليه السلام ، قيل : انه صار مخالفا له عليه السلام آخر الامر ، فراجع .

قول‌المصنف : ولاخباره‌بالغيب ـ راجع فى‌ذلك‌الجزء الحادى‌والاربعين من‌البحار وخامس الغديرط ٢ ص ٥٢ـ٦٥

قول‌الشارح : ذى الثدية ـ قدمر فى‌المسالة السابعة من‌المقصد الرابع‌فى ضمن معجزات نبيناصلى‌الله عليه‌وآله انه صلوات‌الله عليه وآله اخبر عليا عليه‌السلام

بخبر ذي الثدية ، و احال الشارح بيانه الى هذا الموضع .

و اما تفصيل القصة فاذكرهنا ما اورده السيد عبدالحسين شرف الدين الموسوى رضوان الله عليه فى كتابه «النص و الاجتهاد» بقوله : ومنها (اى من اجتهادات ابى بكر فى قبال نص رسول الله صلى الله عليه وآله) امره صلى الله عليه و آله وسلم بقتل ذى الثدية راس الخوارج، ذوالثدية هذاهو ذوالخويصرة التميمي حرقوص بن زهير رأس المارقة، اراد رسول الله صلى الله عليه و آله استئصال شافة عيثه و فساده فى الارض فامر بقتله ، لكن رياء هذا المارق بتخشعه فى صلواته غرّ بعض الخاصة من الصحابة فكرهوا قتله و آثروا استحياءه ، و حسبك فى ذلك ما اخرجه جماعة من اهل السنن والمسانيد من الائمة و حفظة الآثار ، واللفظ لابى يعلى فى مسنده ـ كما فى ترجمة ذى الثدية من اصابة ابن حجر ـ عن انس، قال : كان فى عهد رسول الله صلى الله عليه و آله رجل يعجبنا تعبده و اجتهاده ، و قد ذكرنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه و آله باسمه فلم يعرفه فوصفناه بصفته فلم يعرفه، فبينا نحن نذكره اذطلع الرجل علينا قلنا : هوهذا، قال: انكم لتخبرونى عن رجل ان فى وجهه لسفعة من الشيطان ، فاقبل حتى وقف عليهم و لم يسلم ، فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله : انشدك الله هل قلت حين وقفت على المجلس : ما فى القوم احد افضل منى اوخيرمنى ؟ قال : اللهم نعم ، ثم دخل يصلى فقال رسول الله صلى الله عليه و آله : من يقتل الرجل ؟ فقال ابو بكر: انا ، فدخل عليه فوجده يصلى، فقال : سبحان الله اقتل رجلا يصلى و قد نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن قتل المصلين ، فخرج فقال رسول الله : مافعلت ؟ قال: كرهت ان اقتله و هو يصلى وقد نهيت عن قتل المصلين ، قال رسول الله: من يقتل الرجل قال عمر : انا ، فدخل فوجده واضعا جبهته، قال عمر: ابو بكر افضل منى ، فخرج فقال له النبى صلى الله عليه و آله: مهيم ؟ قال : وجدته واضعا جبهته لله فكرهت ان اقتله ، فقال صلى الله عليه و آله : من يقتل الرجل ؟ فقال على : انا، فقال صلى الله عليه و آله : انت ان ادركته ، فدخل عليه فوجده قدخرج، فرجع الى رسول الله صلى الله عليه و آله فقال له : مهيم ؟ قال: و جدته قد خرج، قال صلى الله عليه و آله : لو قتل ما اختلف من امتى رجلان ،

الحديث، واخرجه الحافظ محمد بن موسى الشيرازى فى كتابه الذى استخرجه من تفاسير يعقوب بن سفيان ومقاتل بن سليمان ويوسف القطان والقاسم بن سلام ومقاتل بن حيان وعلى بن حرب والسدى ومجاهد وقتادة ووكيع وابن جريح، وارسله ارسال المسلمات جماعة من الاثبات كابن عبدربه الاندلسى عند انتهائه الى القول فى اصحاب الاهواء من اواخر الجزء الاول من عقده الفريد، وقد جاء فى آخر ما اورده من هذا الحديث ان النبى صلى الله عليه وآله قال: هذا اول قرن يطلع فى امتى لو قتلتموه ما اختلف بعده اثنان، ان بنى اسرائيل افترقت على اثنين وسبعين فرقة وان هذه الامة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى النار الافرقة واحدة الحديث، وحدثنى من اثق به فى فضله وورعه وتتبعه: ان ابا بكر مر ؓ بهذا المارق ـ بعد ان امر بقتله فكره قتله ـ فوجده يصلى فى بعض الاودية حيث لا يطلع عليه سوى الله تعالى فراقه خشوعه وتضرعه فحمد الله على عدم قتله، و اتى رسول الله صلى الله عليه وآله شافعا به، وذكر له ما رآه من صلاة الرجل ضارعا مبتهلا حيث لا يطلع عليه الا الله عزوجل فلم يسمع رسول الله صلى الله عليه وآله شفاعته، بل امر على الفور بقتله فلما لم يقتله امر عمر ثم عليا بذلك و شدد عليهم القول فى وجوب قتله و قتل اصحابه، هذا ما حدثنى به من اعرفه بالتقصى فى البحث والتنقيب يرسله لى ارسال المسلمات؛ و قد فاتنى سؤاله عن مصدر حديثه هذا؛ لكنى و لله الحمد لم يفتنى البحث عنه بنفسى حتى وجدته والحمدلله فى مسند احمد بن حنبل من حديث ابى سعيد الخدرى؛ قال: ان ابا بكر جاء الى رسول الله صلى الله عليه و آله فقال: يارسول الله انى مررت بوادى كذا و كذا فاذاً رجل متخشع حسن الهيئة يصلى؛ فقال له النبى صلى الله عليه وآله: اذهب فاقتله؛ قال: فذهب اليه ابو بكر فلما رآه على تلك الحال كره ان يقتله؛ فرجع الى رسول الله صلى الله عليه وآله؛ قال: فقال النبى صلى الله عليه وآله لعمر: اذهب فاقتله فذهب عمر فرآه على تلك الحال التى رآه ابو بكر فكره ان يقتله فرجع؛ فقال: يا رسول الله انى رايته يصلى متخشعا فكرهت ان اقتله؛ قال: ياعلى اذهب فاقتله؛ قال: فذهب على فلم يره فرجع على فقال: يارسول الله انه لم يره؛ قال: فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم: ان هذا و اصحابه يقرأون القرآن لا يجاوز تراقيهم؛ يمرقون من الدين كما

يمرق السهم من الرمية ؛ ثم لا يعودون فيه حتى يعود السهم فى فوقه ؛ فاقتلوهم ؛ هم شر البرية .

ثم قال السيد ذيل القصة : ان من امعن فى هذين الحديثين المختصين بهذا المارق ـ حديث ابى يعلى عن انس و حديث ابن حنبل عن ابى سعيد ـ علم بان لهذا المارق من رسول الله صلى الله عليه وآله يومين ؛ امر فى كل منهما بقتله فلم يقتل ؛ وذلك ان حديث انس صريح بان النبى لم يكن مسبوقا بمعرفة هذا المارق ؛ و قد ذكروه و وصفوه له فلم يعرفه ولذا لم يأمر فيه بشيء حتى رآه و عرفه بسفعة من الشيطان بين عينيه و بما هو عليه من العجب بنفسه و حينئذ امر بقتله ، و كانت صلاة هذا المارق التى اعجبت الشيخين يومئذ فى المسجد بعد صدور الامر لهما بقتله ؛ اما حديث ابى سعيد فصريح بان ابا بكر رأى هذا المارق يصلى فى بعض الاودية لا فى المسجد فاعجبه خشوعه لله حيث لا يراه سواه ، فاخبر النبى بذلك فامر بقتله بدون ان يراه ؛ و هذا ليس الا لانه كان محكوما عليه من قبل ذلك بالقتل كما لا يخفى ؛ فالحديثان فى واقعتين متعددتين بلاريب قوبل النص فيهما بالاجتهاد .

و اتى رحمه الله بعد ذلك بكلام فى الخوارج و باحاديث فيهم و فى ذى الثدية؛ ثم قال : ولنختم ما عنينا به من شؤون هذه المارقة بحديث اخرجه الطبرانى فى الاوسط عن جندب ؛ قال : لما فارقت الخوارج عليا خرج فى طلبهم و خرجنا معه ؛ فانتهينا الى عسكر القوم ؛ فاذاً لهم دوىٌ كدوى النحل من قراءة القرآن ؛ و اذاً فيهم من اصحاب النقبات و اصحاب البرانس؛ فلما رأيتهم دخلنى من ذلك شدة؛ فتنحيت فركزت رمحي و نزلت عن فرسى و نزعت برنسى فنشرت عليه درعى و اخذت بمقود فرسى فقمت اصلى الى رمحى و انا اقول : اللهم ان كان قتال هؤلاء القوم لك طاعة فاذن لى فيه و ان كان معصية فارنى براءك ، فبينا انا كذلك اذ اقبل على بن ابى طالب ؛ فلما دنا منى قال : تعوّذ بالله يا جندب من شر السخط ؛ فجئت اسعى اليه ، ونزل فقام يصلى؛ و اذاً برجل اقبل فقال: يا اميرالمؤمنين الك حاجة فى القوم ؟ قال : و ماذاك؟ قال: قطعوا النهر فذهبوا ؛ قال : ماقطعوه ؛ قال: سبحان الله؛ ثم جاء آخر فقال : قدقطعوا

النهر فذهبوا ؛ :قال : ماقطعوه ، قال:سبحان الله ،ثم جاء آخر فقال: قد قطعوا النهر فذهبوا ؛ قال علی : ما قطعوه ،ثم جاء آخر فقال : قدقطعوا النهر فذهبوا ، قال علی: ما قطعوه ولا يقطعونه و ليقتلن دونه ، عهد من الله و رسوله ؛ ثم ركب فقال لی : ياجندب انی باعث اليهم رجلا يدعوهم الی كتاب ربهم وسنة نبيهم ، فلا يقبل عليهم بوجهه حتی يرشقوه بالنبل ، ياجندب انه لايقتل مناعشرة ولاينجو منهم عشرة ؛ ثم قال : من يأخذ هذا المصحف فيمشی به الی هؤلاء القوم فيدعوهم الی كتاب الله وسنة نبيه وهو مقتول وله الجنة ؛ فاجابه شاب من بنی عامر بن صعصعة ، فخرج الشاب بالمصحف الی القوم ؛ فلما دنا منهم نشبوه ؛ فقال علی : دونكم القوم ، قال جندب : فقتلت بكفی هذه ثمانية قبل ان اصلی الظهر ؛ و ماقتل منا عشرة ؛ و ما نجامنهم عشرة كما قال علی ، والحمد لله .

اقول : قتل من اصحاب علی عليه السلام تسعة ؛ و بقی من الخوارج تسعة تفرقوا فی البلاد و كان فرق الخوارج بعد ذلك منهم .

قول الشارح : سلعة الخ ــ السلعة هی كالغدة بين اللحم والجلد اذا ضغطت مارت مورا و تكون بقدر حمصة الی بطيخة ، و الثدية تصغير الثدی و كذا الخويصرة تصغير الخاصرة

و فی الجزء الحادی والاربعين من البحار ص٢٨٣ عن الارشاد : قال امير المؤمنين عليه السلام و هو متوجه الی قتل الخوارج : لولا انی اخاف ان تتكلموا و تتركوا العمل لاخبرتكم بما قضاه الله علی لسان نبيه عليه و آله السلام فيمن قاتل هؤلاء القوم مستبصرا بضلالتهم ، و ان فيهم لرجلا يقال له ذوالثدية ؛ له ثدی كثدی المرأة ؛ وهم شر الخلق والخليقة ؛ و قاتلهم اقرب الخلق الی الله وسيلة، ولم يكن المخدج معروفا فی القوم ؛ فلما قتلوا جعل عليه السلام يطلبه فی القتلی و يقول : والله ما كذبت و لا كذبت حتی وجد فی القوم و شق قميصه و كان علی كتفه سلعة كثدی المرأة ؛ عليها شعرات اذا جذبت انجذبت كتفه معها ، و اذا تركت رجع كتفه الی موضعه ، فلما وجده كبّر وقال : ان فی هذا عبرة لمن استبصر

قول الشارح : جندب بن عبدالله ــ قال شرف الدين رضوان الله عليه فی ذيل

كتابه «النص والاجتهاد» ص٥٥ : هو جندب بن زهير بن الحارث بن كثير بن سبع بن مالك الازدي الغامدي ، كان من اصحاب امير المؤمنين و خاصة اوليائه ، و قد ذكره ابن حجر العسقلاني في القسم الاول من اصابته على ان في صحبته لرسول الله صلى الله عليه و آله خلافا ، لكنه لا كلام في كونه من كبار التابعين و رؤسائهم و زهادهم ، شهد مع امير المؤمنين حروبه ايام الجمل و صفين والنهروان وكان في الصفين على الرجالة ، و عن ابن دريد في اماليه بسنده الى ابي عبيدة عن يونس قال : كان عبد الله بن الزبير اصطفنا يوم الجمل فخرج الينا صالح فقال : يامعشر فتيان قريش احذركم رجلين جندب بن زهير والاشتر فانكم لاتقومون لسيوفهما ، قلت : جندب بن زهير هذا غير جندب الذي قتل الساحر بين يدي الوليد بن عقبة فان قاتل الساحر جندب بن كعب العبدي قتل بصفين مع علي عليه السلام ، نص على ذلك الزبير بن بكار في كتابه الموفقيات ، و هو المنقول عن ابن الكلبي وغيره .

قول الشارح : و اخبرهم عليه السلام الخ ـ راجع في هذه المغيبات التي اخبر عليه السلام بها و غيرها الجزء الحادي والاربعين من البحار .

قول الشارح : الحجاج ـ هو الحجاج بن يوسف بن الحكم بن ابي عقيل بن مسعود ابن عامر بن معتب بن مالك بن كعب بن الاخلاف الثقفي عليه لعائن الله عزوجل ، قال امير المؤمنين عليه السلام في الخطبة ١١٢ من النهج مخاطبا اهل الكوفة موميا اليه : اما والله ليسلطن عليكم غلام ثقيف الذيال الميال يا كل خضرتكم و يذيب شحمتكم ، ايه ابا و ذحة ، قال الشريف رضوان الله عليه : اقول : الوذحة الخنفساء ، وهذا القول يومى به الى الحجاج ، وله مع الوذحة حديث ليس هذا موضوع ذكره .

والحجاج هذا هو الشقي السفاك الناصب لاهل البيت عليهم السلام واوليائهم ، قتل من قتل منهم ، و منهم قنبر وكميل رضوان الله عليهما ، مات الحجاج سنة خمس وتسعين بواسط العراق و هو ابن اربع وخمسين ، و كان تأمّره على الناس عشرين سنة ، عليه لعائن الله تعالى .

قول الشارح : جويرية بن مسهر ـ العبدي ، عربي كوفي من ربيعة ، كان

من خواص امير المؤمنين عليه السلام و اصحاب سره ، فعل به ذلك زياد بن ابيه لعنه‌الله بالكوفة .

قول الشارح : ميثم التمار ـ ميثم بن يحيى التمار سلام الله عليه ، عده المفيد في الاختصاص من اصفياء اصحاب امير المؤمنين عليه‌السلام ، كان عبدالامرأة من بني اسد فاشتراه امير المؤمنين عليه‌السلام فاعتقه واطلعه على علم كثير واسرارخفية وقال له ذات يوم : انك تؤخذ بعدى وتصلب وتطعن بحربة ، فاذا كان اليوم الثالث ابتدر منخراك و فمك دما فتخضب لحيتك فانتظر ذلك الخضاب ، فتصلب على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة وانت اقصرهم خشبة واقربهم من المطهرة ، وامض حتى اريك النخلة التى تصلب على جذعها فاراه اياها ، وكان ميثم ياتى فيصلى عندها ويقول بوركت من نخلة لك خلقت وبى غذيت ولم يزل يتعاهدها ، فعل ذلك به عبيدالله بن زياد لعنهما الله قبل قدوم حسين بن على عليهما السلام العراق بعشرة ايام في العشر الاخر من ذى الحجة .

قول الشارح : عمرو بن حريث ـ هو المنافق الملعون الذى آذى امير المؤمنين عليه السلام بنفاقه و سعى عند ابن زياد لعنه الله فى قتل ميثم التمار رضوان الله عليه و عبر عنه بالكذاب مولى الكذاب ، و انه احد من بايع الضّب .

قول الشارح : قنبر ـ على وزان جعفر ، و على وزان قنفذ سمى به بعض الرجال ، وعلى وزان جندب سمى به جد سيبويه النحوى ، عدّ المفيد رحمه‌الله فى الاختصاص قنبرا سلام‌الله عليه من خواص امير المؤمنين عليه‌السلام .

وفى ارشاد المفيد ونقل عنه العلامة المجلسى رضوان‌الله عليهما فى الجزء الثانى والاربعين من البحار ص ١٢٦ عند ذكر بعض اصحاب امير المؤمنين عليه‌السلام و احوالهم : ومن ذلك ما رواه عامة اصحاب السيرة من طرق مختلفة ان الحجاج بن يوسف الثقفى قال ذات يوم: احب ان اصيب رجلا من اصحاب ابى تراب فاتقرب الى الله بدمه ، فقيل له : ما نعلم احدا كان اطول صحبة لابى تراب من قنبر مولاه ، فبعث في

طلبه فاتی به ، فقال‌له : انت قنبر ؟ قال: نعم ، قال : ابوهمدان؟ قال : نعم ، قال: مولی علی‌بن ابی طالب ؟ قال : الله مولای و امیرالمؤمنین علی ولی نعمتی ، قال : ابرء من‌دینه ، قال فاذا برئت من‌دینه تدلنی علی دین غیره افضل منه ؟ قال : انی قاتلك فاختر ای قتلة احب الیك ، قال : قد صیّرت ذاك الیك ، قال: ولم ؟ قال : لانك لاتقتلنی قتلة الا قتلتك مثلها ، وقداخبرنی امیرالمؤمنین علیه‌السلام انمیتتی تکون ذبحا ظلما بغیرحق، قال: فامربه فذبح .

وروی ان‌الحجاج‌بن یوسف لعنه‌الله سأل قنبرا رضی‌الله عنه : مولی من انت ؟ فقال : انا مولی من‌ضرب بسیفین وطعن برمحین ، وصلی القبلتین ، وبایع البیعتین وهاجر الهجرتین ، ولم یکفر بالله طرفة عین ، انا مولی صالح المؤمنین ، و وارث النبیین ، وخیرالوصیین ، واکبرالمسلمین ، ویعسوب المؤمنین ، و نور المجاهدین ورئیس البکائین ، و زین‌العابدین ، و سراج الماضین ، وضوء القائمین ، و افضل القانتین ، ولسان رسول رب‌العالمین ، و اول‌المؤمنین من آل یس، المؤید بجبرئیل الامین ، و المنصور بمیکائیل المتین ؛ والمحمود عند اهل السماء اجمعین ، سید المسلمین و السابقین ، وقاتل‌الناکثین والمارقین و القاسطین ، والمحامی عن حرم المسلمین ، ومجاهد اعدائه الناصبین ، و مطفی نار الموقدین، وافخرمن مشی من قریش اجمعین ، واول من‌اجاب واستجاب امیرالمؤمنین ، ووصی نبیه فی‌العالمین ، وامینه علی المخلوقین ، وخلیفة من‌بعث الیهم اجمعین ، سیدالمسلمین والسابقین ، و مبیدالمشرکین ، وسهم من‌مرامی‌الله علی‌المنافقین ، ولسان‌کلمة العابدین ، ناصر دین‌الله ، وولی‌الله ، ولسان‌کلمةالله ، وناصره فی ارضه ، و عیبة علمه ، و کهف دینه ، امام الابرار ، من رضی عنه العلی الجبار ، سمح سخی ، حیی بهلول سنحنحی ، زکی مطهر ابطحی ، جری همام‌صابر صوام، مهدی مقدام قاطع الاصلاب ، مفرق الاحزاب ، عالی الرقاب ، اربطهم عنانا ، و اثبتهم جنانا . و اشدهم شکیمة ، بازل باسل ، صندید ، هزبر، ضرغام ، حازم ،عزام ، حصیف ، خطیب ، محجاج ، کریم الاصل ، شریف الفصل ، فاضل‌القبیلة ، نقی العشیرة ، زکی الرکانة . مؤدی‌الامانة

من بنی‌هاشم ، وابن عم‌النبی صلی‌الله علیهما ، الامام المهدی الرشاد ، مجانب‌الفساد الاشعث‌الحاتم، البطل‌الجماجم، والليث‌المزاحم ، بدری ، مکی ، حنفی ، روحانی، شعشعانی ، من الجبال شواهقها ، و من ذی‌الهضاب رؤوسها ، و من‌العرب سیدها ، و من الوغی لیثها ، البطل‌الهمام ، والليث‌المقدام ، والبدرالتمام ، محك المؤمنين ، و وارث‌المشعرين ، وابوالسبطين الحسن والحسين ، والله‌امير‌المؤمنين حقاحقا علی‌بن ابی‌طالب علیه من‌الله الصلوات الزکیة والبرکات‌السنية .

رواه الكشي رحمه‌الله فی رجاله عن ابراهيم‌بن‌الحسين‌الحسيني‌العقيقی رفعه، و نقل‌عنه‌المجلسی‌رحمه‌الله فی الجزء‌الثانی و الاربعين من‌البحار ص ١٣٣، وصاحب قاموس‌الرجال عنه ایضا ، و رواه‌المفيد رحمه‌الله فی‌الاختصاص ص٧٣ بقوله : و فی روایة‌العامة سئل قنبرمولی من انت ؟ فقال : انا مولی من ضرب بسيفين الخ .

نسب الی قنبرهذا رضوان‌الله علیه عدة من‌المحدثين .

قول‌الشارح : خالدبن عرفطة ــ راجع‌فی‌القصة‌الاختصاص‌المطبوع‌ص٢٨٠ والجزء‌الحادی والاربعين من‌البحار ص ٢٨٨ ، والثالث من‌قاموس الرجال‌ص٤٨٣.

قول‌الشارح : حبيب‌بن حماد ــ بالحاء والدال‌المهملتين، وفی‌اکثرالکتب بالجيم والزای‌المعجمتين .

قول‌الشارح : سلونی قبل‌الخ ــ هذا الخطاب‌قدوقع منه‌عليه‌السلام‌مكررا، رواه الفریقان بذیول مختلفة ، راجع فی ذلك سادس الغدير ط ٢ ص ١٩٣ــ١٩٦ ، و سفينة البحار فی مادة سأل ترشدك الی مواضع البحار التی ذکرهذا فيها ، و من المواضع‌الجزء العاشرمن‌المطبوع‌جدیدا ص ١١٧ ، و ذکرهذا الاستسئال فی‌النهج الخطبة ٨٩ والخطبة ١٨٤ .

قول الشارح : فقام اليه رجل ــ المشهوران‌الرجل سعدبن ابی وقاص و سخله الملعون عمربن‌سعد، وقال‌العلامة‌المجلسی‌فی‌الجزء‌الحادی‌والاربعين‌من‌البحار ص ٣٢٨ بعد ذکرالخبرعن اعلام‌الوری : روی نحو ذلك ابن ابی‌الحديدمن كتاب الغارات لابن هلال‌الثقفی عن زکريابن يحيی‌العطارعن فضيل عن محمدبن علی ، و

قال فی آخره : و هوسنان بن انس النخعی .

قول المصنف : واستجابة دعائه ـ راجع فی ذلك الجزء الحادی والاربعين من البحار ص ١٩١ .

قول الشارح : بسر بن ارطاة ـ و قيل : بسر بن ابی ارطاة كما فی الخطبة ٢٤ من النهج ، و راجع فی تفاصيل خباثة الرجل شروح النهج و مواضع من البحار مستطرقا اليها بالسفينة مادة بسر .

قول الشارح : و انهم العيران ـ ای اتهمه امير المؤمنين عليه السلام صادقا مصيبا ، و هكذا اسم الرجل فيما عندی من النسخ ، ولكن فی الجزء الحادی والاربعين من البحار ص ١٩٨ فيما روی عن الخرائج والارشاد «الغيرار» بالغين المعجمة فی اوله والراء المهملة فی آخره مكان النون ، و فی بعض كتب الرجال «العيزار» بالزای قبل الالف والعين والراء المهملتين فی اوله وآخره .

قول الشارح : واستشهد جماعة الخ ـ راجع فی ذلك اول الغدير ط ٢ ص ١٩١ ـ ١٩٥ ، والحادی والاربعين من البحار الباب ١١٠ .

قول الشارح : زيد بن ارقم ـ هو زيد بن ارقم بن زيد بن قيس بن النعمان بن مالك الخزرجی ، وهو الذی اخبر النبیّ صلی الله عليه و آله بنفاق عبدالله بن ابیّ فكذبه عبدالله فنزلت سورة المنافقين مصدقة لما قاله فيه ، وهو الذی قال لابن زياد لعنه الله حين يضرب بالقضيب رأس الحسين عليه السلام : اعل بهذا القضيب عن هاتين الشفتين فوالذی لا اله غيره لقد رأيت شفتی رسول الله صلی الله عليه و آله علی هاتين الشفتين يقبلهما ثم اخذ يبكی ، فقال ابن زياد : ابكی الله عينيك فوالله لولا انك شيخ قد خرفت و ذهب عقلك لضربت عنقك ، وفی بعض الاخبار انه ندم علی كتمانه حديث الغدير وكان يستغفر الله و يحدث به بعد كف بصره .

قول المصنف : و ظهور المعجزات عنه ـ راجع فی ذلك الحادی والاربعين والثانی والاربعين من البحار و بعض اجزاء الغدير و غيرهما من كتب الفريقين .

قول الشارح : و قد تقدم الخ ـ فی المسألة الخامسة و قد تقدم فی

المسألة الخامسة من المقصد الرابع جواز الاعجازعلى غير الانبياء لاسيما اوصيائهم عليهم السلام .

قول المصنف : و اختصاصه بالقرابة ـ اشارة الى الآيات المذكور فيها ذوالقربى ، فقد ورد من طرق الفريقين تفسيره به و باهل بيته ، راجع ثانى الغدير ط ٢ ص٣٠٦ـ٣١١ و ثالثه ص ١٧١ـ١٧٤ .

اقول : بل هو فوق القرابة و انه نفس رسول الله صلى الله عليه و آله لقوله تعالى: و انفسنا كما مر ، و قوله صلى الله عليه وآله : على منى و انا منه فى روايات كثيرة مروية من الفريقين ، راجع الثامن والثلاثين من البحار .

قول المصنف : والاخوة ـ راجع فى ذلك مواضع من ثالث الغدير ، والثامن والثلاثين من البحار .

قول المصنف : و وجوب المحبة ـ راجع فى ذلك ماذكرنا ذيل قوله : و اختصاصه بالقرابة و سابع البحار و ثامنه طبع الكمبانى .

قول المصنف: والنصرة ـ يدل على ذلك آيات ، منها ما ذكره الشارح ، و منها قوله تعالى : هو الذى ايدك بنصره و بالمؤمنين ، و منها قوله تعالى : يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين ، راجع فى ذلك ثانى الغدير ط ٢ ص٤٩ـ٥١، والسادس والثلاثين من البحار ص٥١ـ٥٥ و ص ٢٧ـ٣٢ .

قول الشارح : بلفظة هو ـ لانه ضمير الفصل ، يدل على الحصر والاختصاص لانه يؤتى للدلالة على ان المسند كل هويته فى المسند اليه لافى غيره ، وكتب المعانى تفصل ذلك بسطا فراجعها .

قول المصنف: ومساواة الانبياء ـ اقول : بل هو عليه السلام افضل منهم عليهم السلام لانه نفس النبى صلى الله عليه وآله وصنوه و مثله وهو افضل منهم بلاخلاف، راجع فى ذلك كله التاسع والثلاثين من البحار ص ٣٥ـ٨٩ ، والجزء الاربعين منه ص ٢٠٨ـ٢١٢ ، ثم ان كثيرا من احاديث فضائله عليه السلام يدل على ذلك .

قول الشارح : البيهقى ـ قال ابن الاثير فى اللباب: البيهقى بفتح الباء الموحدة

وسكون الياء آخر الحروف و بعدها الهاء وفي آخره القاف ، هذه النسبة الى بيهق وهي قرى مجتمعة بنواحي نيسابور على عشرين فرسخا منها ، و كانت قصبتها خسروجرد فصارت سبدوار ، والمشهور بالنسبة اليها الامام ابو بكر احمد بن الحسين بن علي بن موسى بن عبدالله البيهقي الحافظ الفقيه الشافعي ، كان عالما بالحديث والفقه و له كتب مصنفة تدل على كثرة فضله ، و استاذه في الحديث الحاكم ابوعبد الله و في الفقه ابو الفتح ناصر بن محمد العمري المروزي ، سمع الكثير ، و من مشهور مصنفاته السنن الكبير والسنن الصغير والسنن والآثار ودلائل النبوة وشعب الايمان و غيرها ، وكان مولده في شعبان سنة اربع و ثمانين و ثلاثمائة ، و وفاته سنة ثمان و خمسين و اربعمائة ، و غيره من العلماء ينسب اليها .

قول المصنف : وخبر طائر والمنزلة ـ راجع في ذلك ثالث الغدير ط٢ ص ١٩٩ و ٢١٩ ، والجزء السابع والثلاثين من البحار ص ٢٥٤ـ٢٨٩ ، والثامن والثلاثين منه ص ٣٤٨ـ٣٦٠ .

قول المصنف: والغدير ـ راجع كتاب الغدير والسابع و الثلاثين من البحار ص ١٠٨ـ٢٥٣ .

و ذكر المصنف بعض هذه الامـور كحديث الغدير و المنزلة و الاخوة في المسألة الخامسة للاستدلال على امامته عليه السلام ، و اعاد هنا لبيان افضليته عليه السلام .

قول الشارح : سعد بن ابي وقاص ـ اسم ابي وقاص مالك بن اهيب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب ، و يقال لسعد : الزهري ، و هو احد الستة في الشورى ، ولاه عمر بن الخطاب الكوفة وعزله بعد شكوى اهلها منه وشطر اموا له ، وولاها عمار بن ياسر رضي الله عنه بعده ، راجع سادس الغدير ط ٢ ص٢٧١ ، و هو ممن قعد عن بيعة امير المؤمنين عليه السلام فاعرض عليه السلام عنهم فقال : لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون، و في كتاب سليم بن قيس : ان سعدا امام المذبذبين، مات سعد في سنة توفي فيها الحسن بن علي عليهما السلام و في مقاتل ابي الفرج :

ارادمعاوية البيعة لابنه يزيد فلم يكن شيء اثقل عليه من امر الحسن بن علي عليهما السلام و سعد بن ابي وقاص فدّس اليهما سمّاً فماتا منه .

قول الشارح : ابو رافع ـ مولى رسول الله صلى الله عليه وآله ، هو الذي عمل لرسول الله صلى الله عليه وآله منبره من اثل الغابة ، وكانت سلمى مولاة رسول الله صلى الله عليه وآله عند ابي رافع فولدت له عبيدالله بن ابي رافع كاتب امير المؤمنين عليه السلام، كان ابو رافع غلاما للعباس فوهبه لرسول الله صلى الله عليه وآله فلما بشره باظهار العباس اسلامه اعتقه ، مات ابو رافع بعد خلافة عثمان .

قال التستري في قاموس الرجال في المسمين با براهيم : حيث انه مشهور بكنيته ابي رافع لم يعلم اسمه على التحقيق ، و اختلفوا فيه على اقوال : ابراهيم و سنان و عبد الرحمان و ثابت و هرمز و اسلم و هو المشهور و هو الصواب ، انتهى ، ثم نقل اختلاف الاقوال في زمان وفاته ، فراجع .

قول الشارح: ابن عباس ـ عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب . امه لبابة بنت الحارث بن الحزن اخت ميمونة زوج النبي صلى الله عليه وآله ، قال العلامة: كان محبا لعلي عليه السلام و تلميذه ، حاله في الجلالة والاخلاص لامير المؤمنين عليه السلام اشهر من ان يخفى ، وقد ذكر الكشي احاديث تتضمن قدحاً فيه هو اجل من ذلك وقد ذكرناه في كتابنا الكبير واجبنا عنها ، انتهى ، ولد بمكة قبل الهجرة بثلاث سنين ، و دعا له النبي صلى الله عليه وآله بالفقه والتأويل ، كان حبر الامة و عالما بالتفسير آخذا اياه من امير المؤمنين عليه السلام، كف بصره في اواخر عمره ، وتوفي بالطائف سنة ٦٨

قول الشارح : ابو جعفر الاسكافي ـ في تاريخ بغداد : محمد بن عبدالله ابو جعفر المعروف بالاسكافي احد المتكلمين من معتزلة بغداد ،له تصانيف معروفة ، وكان الحسين بن علي الكرابيسي يتكلم معه و يناظره ، و بلغني انه مات في سنة ٢٤٠ .

وقال ابن الاثير في اللباب : واما الإسكافية فهم طائفة من المعتزلة ، وهم اصحاب

ابی‌جعفر الاسکافی الذی یزعم ان‌الله تعالی لایقدر علی ظلم‌العقلاء ، و انما یقدرعلی ظلم المجانین تعالی‌الله عما یقول‌الظالمون علوا کبیرا.

اقول : الاسکافی هذا غیرابی علی محمدبن احمدبن‌الجنیدالاسکافی و غیرابی علی محمدبن همام‌بن سهیل‌الاسکافی فانهما من اکابرعلماءالشیعة الامامیة ، و غیرهم من‌العلماء من عرف بالاسکافی ایضا .

قول‌الشارح : و قد بینا الخ ـ فی‌المسألةالخامسة .

قول‌الشارح : اعترض بعضهم الخ ـ ذکرهذا الاعتراض‌الرازی فی‌الاربعین بقوله : فانه روی‌الخ ، و نقله صاحب‌الغدیرفی الجزء الاول ص ۳۸۳عن نهایة ابن الاثیر ٤ ص ۲٤٦ و سیرة الحلبی ۳ ص ۳۰٤ و بعض آخر بالعزوالی‌القیل ، و ذکر هؤلاءاسامةبن‌زیدمکان‌زید بن‌حارثة: و نقل‌صاحب‌الغدیر بعدذلک‌عن‌مسنداحمدبن‌حنبل ٥ ص ۳٤٧ ، و آخرین عن بریدة ، قال : غزوت مع علی‌الیمن فرایت منه‌جفوة ، فلما قدمت علی رسول‌اللهصلی‌اللهعلیه وسلم ذکرت علیا فتنقصته فرأیت وجه رسول‌الله یتغیر، فقال : یا بریدة الست اولی بالمؤمنین من انفسهم ؟ قلت : بلی یا رسول‌الله ، قال : من کنت مولاه فعلی مولاه ، و نقل المجلسی رحمه‌الله هذا فی الجزء السابع والثلاثین من‌البحار ص ۲۲۰ و ۲۳٤ من‌طرق‌الخاصة والعامة بصورة مفصلة عن‌بریدة و عمران‌بن حصین ، فراجع .

ثم قال صاحب‌الغدیر ادام‌اللهعزه : فکان راوی‌هذه‌القصة کراوی‌سابقتها اراد تصغیرا من صورة الامرفصبها فی قالب قضیة شخصیة ، و نحن لایهمنا ثبوت ذلک‌بعد ما اثبتناحدیث‌الغدیربطرقه‌المربیة علی‌التواتر، فان غایة ما هنالک تکریره صلی‌الله علیه و آله اللفظ بصورة نوعیة تارة و فی صورة شخصیة اخری ، لتفهیم بریدة ان ما حسبه جفوة من امیرالمؤمنین لایسوغ له الوقیعة فیه علی ما هوشان‌الحکام المفوض الیهم امرالرعیة ، فاذا جاءالحاکم بحکم‌فیه‌الصالح‌العام ولم‌یرق ذلک لفردمن‌السوقة لیس‌له ان یتنقصه ، فان‌الصالح‌العام لایدحضه‌النظرالفردی ، و مرتبةالولایة حاکمة علی‌المبتغیات الشخصیة ، فاراد صلی‌الله علیه‌وآله ان یلزم بریدةحده فلایتعدی‌طوره

بما اثبته لامير المؤمنين من الولاية العامة نظير ما ثبت له صلى الله عليه وآله بقوله : الست اولى بالمؤمنين من انفسهم .

قول الشارح : المراد به الولاء ـ اى ولاء العتق ، فان زيدا اصيب بالسبى فى الجاهلية فاعتقه رسول الله صلى الله عليه وآله وتبنّاه بعد ان صار اليه .

قول الشارح : زيد بن حارثة ـ هو ابواسامة زيد بن حارثة بن شراحيل بن عبد العزى بن امرء القيس بن عامر بن النعمان بن عامر بن عبد ودّ بن عوف بن عذرة بن زيد اللات بن رفيدة بن ثور بن كلب بن وبرة الكلبى ، كان حبّ رسول الله صلى الله عليه وآله ، قتل سنة ثمان فى غزوة موتة التى قتل فيها جعفر بن ابى طالب ، فلما جاء نعيهما بكى رسول الله صلى الله عليه وآله وقال : اخواى ومونساى ومحدثاى ، و هو الذى نزل فيه قوله تعالى : فلما قضى زيد منها وطرا زوجنا كها الخ .

قول الشارح : وهو انه لا اختصاص الخ ـ اى ليس ولاء زيد مختصا بعلى ابن ابى طالب عليه السلام ولا ولاؤه له كان مجهولا لاحد لان من متعارف العرب ان من كان مولى لاحد بعدّ مولى ذوى قرباه ، فلا فائدة لاثبات ذلك لاحد من اقاربه ولا فضيلة فيه مع انه صلى الله عليه وآله بصدد بيان فضيلة ومقام له يردع بذلك زيدا او بريدة عن تنقيصه فيه عليه السلام .

قال الصدوق رحمه الله فى معانى الاخبار ص ٧١ عند ذكر معنى «من كنت مولاه فعلى مولاه» مجيبا لهذا الاعتراض : و بازاء ما يروونه من خبر زيد بن حارثة اخبار قد جاءت على السنتهم شهدت بان زيدا اصيب فى غزوة موتة مع جعفر بن ابى طالب عليه السلام و ذلك قبل يوم غدير خم بمدة طويلة لان يوم الغدير كان بعد حجة الوداع ولم يبق النبى صلى الله عليه وآله بعده الا اقل من ثلاثة اشهر ، فاذا كان بازاء خبركم فى زيد ما قد رويتموه فى نقضه لم يكن ذلك لكم حجة على الخبر المجمع عليه ، ولو ان زيدا كان حاضرا قول النبى صلى الله عليه وآله يوم الغدير لم يكن حضوره بحجة لكم ايضا لان جميع العرب عالمون بان مولى النبى صلى الله عليه وآله مولى اهل بيته و بنى عمه ، و مشهور ذلك فى لغتهم و تعارفهم ، فلم يكن لقول النبى صلى الله عليه وآله للناس :

اعرفوا ما قد عرفتموه و شهر بينكم لانه لوجاز ذلك لجاز ان يقول قائل : ابن‌اخی اب‌النبی ليس بابن عمه ، فيقوم‌النبی فيقول : فمن كان ابن اخی ابی فهو ابن‌عمی، و ذلك فاسد لانه عيب و ما يفعله الا اللاعب السفيه ، و ذلك منفی عن‌النبی صلی‌الله عليه‌وآله ، و نقله‌المجلسی رحمه‌الله فی السابع والثلاثين من‌البحار ص ٢٢٨ عنه ، و قد سبق‌المامون‌العباسی فی هذا الجواب فی مجلس احتجاجه علی‌الفقهاء بحديث الغدير، راجع فی ذلك اول‌الغديرط٢ ص٢١٠ .

قول‌الشارح : ان عمرقال له الخ ـ و كذا ابوبكر ، راجع فی ذلك اول الغديرط٢ ص٢٧٠ـ٢٨٣، والسابع والثلاثين من‌البحار .

قول‌الشارح : ان‌مقدمة‌الحديث الخ ـ راجع فيها و فی غيرها من‌القرائن المعينة للمطلوب اولَ الغديرط ٢ ص ٣٧٠ـ٣٨٣، والسابع والثلاثين من‌البحار ص ٢٣٥ـ٢٥٣.

قول‌الشارح : منكم بانفسكم ـ هكذا فی‌النسخ ، والمطابق للاية و ما ورد فی‌الاحاديث بكم من انفسكم .

قول‌الشارح : و منها ـ ای من مواضع كثيرة .

قول‌الشارح : فی‌ذی‌الثدية ـ من تفصيل قصته فی اخباره بالغيب .

ثم ان اردت‌الوقوف علی فضائله عليه‌السلام فراجع فی ذلك‌الغدير والبحار و احقاق الحق المطبوع حديثا و غيرها ترشدك الی ما الّفه الفريقان فی فضائله عليه‌السلام .

قول‌الشارح : عن‌مسيرها ـ ای مسيرها الی البصرة تاييداً لطلحة و الزبير علی اميرالمؤمنين عليه‌السلام .

قول‌الشارح : ابی سعيدالخدری ـ هو سعد بن مالك بن سنان‌بن عبيدبن ثعلبة بن‌عبيدبن‌خدرة الابجر، و هومن‌خزرج ، مقبول عندالفريقين ، مات‌علی منهاج اميرالمؤمنين‌عليه‌السلام ولم‌يغيرولم يبدل، مات بعد وقعة‌الطف بالمدينة .

قول‌المصنف: ولانتفاء سبق كفره ـ هذا مماشاة مع الخصم ، و الا فهو

عليه‌السلام اصل‌الدين والايمان والاسلام والسنةوالسلام والسبيل والصراطوالميزان والنور والهدى والتقى والفضل والرحمة و النعمة كما وردت بذلك احاديث كثيرة ، راجع‌الخامس والثلاثين من‌البحار .

قول‌الشارح : اكثر من نفعهم بغيره ـ غيره من الامراء والرؤساء لم يكن منهم في‌الاسلام والمسلمين الا الضروالشر ، و انما لحق‌المسلمين‌من‌المفاسدوالمضار و الانحطاط والشرور انما لحقهم من اساس اسسه الاولون و صدوا به الناس عن باب الولايةالذي فتحه‌الرسول صلى‌الله عليه وآله لهدايةالامة .

قول‌الشارح : ختنا‌الرسول‌الله ـ زوّج رسول‌الله‌صلى‌الله عليه‌وآله‌ابنتيه زينب «ام‌كلثوم» و رقية احديهما من‌عتبة‌بن‌ابي‌لهب والاخرى من‌ابي‌العاص‌بن‌الربيع قبل‌البعثة، فلما بعث فرق بينهما و بين‌ابنتيه ، فمات عتبة على‌الكفرواسلم ابوالعاص فردها اليه ، ثم زوجهما بعد موت ابي‌العاص من عثمان بن عفان ثانيتهما بعد موت الاولى ، فظلمهما عثمان وقتلهما بالاذى والعذاب ، و لعنه رسول‌الله صلى‌الله‌عليه‌وآله لذلك ، و بات عثمان متلحفا بجاريته‌ليلة وفات ام كلثوم فمنعه رسول‌الله صلى‌الله‌عليه وآله بطريق‌التعريض من‌تشييع جنازتها و حضور دفنها ، راجع‌في ذلك ثامن‌الغدير ط ٢ ص ٢٣١، والثاني والعشرين من‌البحار باب عدداولاد النبي صلى‌الله عليه وآله و باب مطاعن عثمان من‌البحار .

قول‌الشارح : والنفس‌الزكية ـ هومحمدبن عبدالله‌بن‌الحسن بن‌الحسن‌بن علي‌بن‌ابي‌طالب صلوات‌الله على‌النبي وآله و ذريته ، هو و اخوه ابراهيم خرجا ايام الدوانيقي فقتلا، راجع في تفاصيل ما جرى عليهم البحار باب احوال اولاد الحسن بن علي‌عليهما‌السلام .

قول‌الشارح : ابويزيدالبسطامي ـ هو طيفوربن عيسى بن آدم بن عيسى الصوفي الزاهد المشهور ، و في كونه سقاءً لدارالصادق عليه‌السلام اشكال من جهة عدم‌توافق زمانه زمانه عليه‌السلام ، راجع في ذلك الكنى والالقاب .

قول‌الشارح : ومعروف الكرخي ـ هوابومحفوظ‌معروف‌بن فيروز الصوفي

المعروف الذى اعتقده الصوفية عظيما . كان نصرانيا فاسلم على يد الرضا عليه السلام ، ثم اسلم ابواه بسببه ، توفى سنة ٢٠٤ ببغداد ، قبره بها مشهور يزار .

قول الشارح : فان مالكا ـ هو مالك بن انس بن ابى عامر الاصبحى المدنى احد الائمة الاربعة السنية صاحب كتاب الموطأ احد الصحاح الستة ، توفى سنة ١٧٩ بالمدينة و دفن بالبقيع ، والعجب انه كان خاضعا مادحا للصادق عليه السلام و ناقما على امير المؤمنين عليه السلام ، و روى انه كان فى اوائل عمره مغنّيا يغنى فى الاعراس والمجالس فمنعته امه عن ذلك وقالت له : ان المغنى اذا كان قبيح الوجه لم يلتفت الى غنائه. فدع الغناء و اطلب الفقه فانه لايضر معه قبح الوجه ففعل ، رواه صاحب الاغانى كما فى قاموس الرجال عن الحسين بن دحمان الاشقر، فراجع .

قول الشارح : ابى حنيفة ـ النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه مولى تيم الله بن ثعلبة الكوفى احد الائمة الاربعة لاهل السنة ، كان جده زوطى من اهل كابل ، توفى سنة ١٥٠ ، وقبره ببغداد مزار لمريديه ، راجع فى شرح احواله خامس الغدير ط ٢ ص ٢٧٧-٢٨٨ .

المسألة الثامنة

(فى امامة باقى الائمة عليهم السلام)

قول الشارح : و قد نقل المخالفون الخ ـ نقلهم وان لم يصل الى حد التواتر يفيد العلم بالصحة اذ لايعقل اختلاق المخالف ما يكون حجة عليه مع ان نقلهم ايضا متواتر من طرقهم .

قول الشارح : عن مسروق ـ هو ابو عايشة مسروق بن الاجدع بن مالك الهمدانى الكوفى ، قيل: انه سرق وهو صغير ثم وجد فسمى مسروقا ، و فى جامع الاصول: انه اسلم قبل وفاة النبى صلى الله عليه وآله ، وكان احد الاعلام والفقهاء ، وهو ابن اخت

عمرو بن معديكرب، وكانت عايشة بنت ابي بكر تبنّته ، وشهد مع علي عليه السلام حرب الخوارج ، روى عنه الشعبي وابراهيم النخعي و ابووائل ، مات بالكوفة سنة ٦٤ ، و قيل : ٦٢ .

اقول : لاريب انه من رجال العامة وان شهد مع امير المؤمنين عليه السلام حرب الخوارج ، روى عن النبي صلى الله عليه وآله وعن عايشة و خباب بن الارت ، و روى عنه ايضا ابوالضحى و سفيان و مسلم وعامر .

قول الشارح : قد بينا ان الامام الخ ـ في المسألة الثانية .

قول الشارح :وقد بينا استحالته ـ في المسألة الاولى حيث اثبت ان نصب الامام واجب على الله تعالى .

المسألة التاسعة

(فى احكام المخالفين)

قول المصنف : و مخالفوه فسقة ـ الذى يدل عليه اخبارنا عن الائمة عليهم السلام انهم فسقة يعامل معهم معاملة المسلمين في الدنيا ، و اما في الآخرة فمن خالف منهم مع العلم بالحق و كتمان ما انزل الله من البينات والهدى يكون مع الكفار في النار ، والمستضعفون منهم الذين عندهم مودة في القربى يرجى لهم النجاة برحمة الله تعالى وفضله ، و كذا من خالف احدا من الائمة ، والسلام على من اتبع الهدى .

تم المقصد الخامس في الامامة

المقصد السادس

فى المعاد والوعد والوعيد

وما يتصل بذلك

قول المصنف : فى المعاد ـ هو يأتى فى اللغة مصدرا و اسم زمان و مكان ، والعود فى اللغة رجوع الشىء الى ماكان اولابعد مفارقته عنه كقوله تعالى : لعادوا لما نهوا عنه، و يأتى ايضا بمعنى صيرورة الشىء الى مكان او حالة او غيرهما لم يكن فيه كقول العرب : عاد من فلان مكروه اى صار منه الى"، وفى الاصطلاح مأخوذ من المعنى الاول لتعلق النفس بالبدن بعد مفارقتها عنه ، و يمكن ان يكون مأخوذا من الثانى لان الانسان يصير الى الدار الاخرة ، و هذا المعنى يستقيم على القول بالمعاد الروحانى والجسمانى والمعادين معاً على مايأتى تفصيله انشاءالله تعالى ، و اما المعنى الاول فلا ينطبق على القول بالروحانى فقط وعلى كل فالاقرب انه المصدر فى استعمال الباحثين و ان احتمل اسم مكان .

قول المصنف : والوعدوالوعيد ـ هما مصدران فى اصل اللغة بمعنى واحد، هو ان يقول احدلاحد انى سأفعل لك كذا سواء كان جزاء املا ، و لكن فى العرف اختص الاول بفعل الخير والثانى بفعل الشر" كالموعد والايعاد .

قال الشاعر :

و انى اذا او عدته او وعدته   لمخاف ايعادى و منجز موعدى

و فى الاصطلاح اخباره تعالى بان الثواب فى الاخرة للمطيعين و ان العذاب فيها للعاصين كقوله تعالى : و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم الخ ، و قوله تعالى: و من يطع الله و رسوله يدخله جنات الخ .

قول المصنف : و مايتصل بذلك ـ من امكان خلق عالم آخر، وفناء العالم ، ووجوب البعث ، ومايستحق به الثواب والعقاب، و وجوب دوامهما، و بطلان التحابط، وانقطاع العذاب عن المؤمن المرتكب للكبيرة ، و وقوع عفو الله تعالى ، والشفاعة ، و مباحث التوبة ، وعذاب القبر، والميزان ، والصراط ، والحساب ، و تطاير الكتب و تفسير الايمان والكفر، ووجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر.

المسألة الاولی

(فی امکان خلق عالم آخر)

قول الشارح : واعلم ان ایجاب الخ ـ ان مرادهم بالعالم مجموع الافلاك التسعة والکرات الاربع بما فیها علی ما فصل فی الفصل الثانی من المقصد الثانی ، والحکم بان العالم ذلك انما هو علی حسب ما شوهد من الحرکات المختلفة ، و هذا لاینفی ان یکون وراء الفلك التاسع محیطات کثیرة الی ماشاء الله تعالی کما اعترف به بعضهم وان کان الطریق الی العلم بها الان لنا مسدوداً الا مجملات تستفاد من بعض الاحادیث، کما لم یجزموا بان العقول الکلیة عشرة لا اکثر، بل جزموا بانها لیست باقل من هذا العدد کما صرح به فی النمط السادس من شرح الاشارات .

ثم ان اثبات المعاد لا یتوقف علی امکان خلق عالم آخر مثل هذا العالم بعینه کما هو ظاهر المصنف لان ما اعتقده الملیون هو اعادة الخلائق و حشرهم ومحاسبتهم و غیرها من الامور التی نطقت بها آیات الکتاب والسنة الاخبار ثم دخولهم فی الجنان الموصوفة او النیران الموصوفة ، ومعلوم ان ذلك لایستدعی فلك الافلاك وفلك الثوابت والافلاك السبعة والکرات الاربع ، بل الایات والاخبار تدل علی ان هذا العالم یفنی و ینقلب یوم القیامة عما هو الان ، فلا حاجة الی وجود هذا العالم یوم القیامة و لا الی مثله .

فالحق ان اثبات امکان المثل لهذا العالم غیر محتاج الیه فی اثبات المعاد ، نعم یتوجه الی القول بالمعاد الجسمانی السؤال عن مکان الجنة والنار ومکان حشر الخلائق، هل هو خارج عن هذا العالم ام فی داخله لان الاجسام لاتنفك عن الاماکن ، والمنکرون یستشکلون علی التقدیر الاول بالمحذورات المذکورة فی هذه المسألة و علی التقدیر الثانی بامور اخری ، و سنذکرها ان شاء الله تعالی مع اجوبتها فی المسألة الرابعة .

ثم ان العالم الامكانی ای ماسوی الله تعالی هو ذلك المذكور بالترتيب والنضد الكذائي فی كتب القوم لايخلو عن النظر .

قول الشارح : وخالف فيه الاوائل ـ مراده بالاوائل و كذا القدماء حيث ذكره فی هذا الكتاب الفلاسفة ، واطلاق الاوائل عليهم باعتبار تقدمهم و تقدم آرائهم علی اصحاب الاراء من المسلمين وان تبعهم فی آرائهم كثير من المسلمين .

قول الشارح : اما العقل فنقول الخ ـ توضيح هذا الدليل ان هذا العالم موجود و كل موجود ممكن ليس بممتنع فهذا العالم ممكن ، و معلوم انه ممكن بالامكان الخاص المقابل للوجوب الذاتی والممتنع الذاتی لانه ليس بممتنع ذاتا لوجوده ولا بواجب ذاتا لتركبه ، و معنی الامكان الخاص هو تساوی الوجود والعدم للماهية ، وكل ماهية يراها العقل هكذا يحكم بالضرورة علی افرادها بتساوی الوجود والعدم من دون فرق بينها فلماهية العالم افراد ممكنة وان كان الخصم يقول: ان الموجود منها الان واحد.

و اعترض علی هذا الدليل بانه انما يثبت الامكان الذاتی لغير هذا الفرد من ماهية العالم، وهذا غير منكر، لكن مطلوبكم فی هذا المبحث اثبات الامكان الوقوعی ، والخصم يقول : ان وقوع فرد آخر من ماهية العالم فی الخارج ممتنع للزوم المحال و ملزوم المحال محال وقوعا و ان كان ممكنا ذاتا ، و الجواب ان لزوم المحال ممنوع علی ما يأتی عند قوله : والكرية الخ ،

قول الشارح : و اما السمع ـ الدليل السمعی اجماع اصحاب الديانات الاربع تبعا لانبيائهم عليهم السلام والايات الناطقة بالدار الاخرة واليوم الاخر والجنة و النار والاخبار النظيرة للآيات .

قول الشارح : فقوله تعالی : اوليس الخ ـ وجه دلالتها علی المطلوب ان الاية تدل علی ان خلق مثلهم يتعلق به القدرة و كل ما يتعلق به القدرة يمكن وقوعه فخلق مثلهم يمكن وقوعه .

و اعترض عليه بان ضمير مثلهم يرجع الی المنكرين للبعث لا الی السماوات والارض كما فی قوله تعالی : اولم يروا ان الله الذی خلق السماوات والارض قادر علی

ان يخلق مثلهم و جعل لهم اجلا لا ريب فيه فابى الظالمون الا كفورا ، فالمعنى ان الخالق لهذه السماوات والارض التى خلقها اكبر من خلق الناس قادر على ان يخلقهم تارة اخرى ، فالاية مسوقة للتنبيه على ان خلق الناس ثانيا بعد فنائهم سهل هين على من خلق السماوات والارض ، و اقامة مثل مقام مايضاف اليه من فنون البلاغة يؤتى به فى الكلام لاغراض ، و قداتى به فى الاية لافادة هون المقدور بجميع افراده على الفاعل كما يقال : مثل هذا العمل لا يثقل على و انا الذى فعلت كذا و كذا ، و القرينة الايات السابقة الناطقة بحكاية انكار هم للخلق الجديد ، فالاية بمعزل عن الدلالة على امكان خلق عالم آخر مثل هذا العالم .

قول المصنف : والكرية الخ ـ تقرير هذه الشبهة على وجه ابسط ان المعاد لو كان جسمانيا استلزم مكانا للحشر و مكانا لتنعم المطيعين و مكانا لتعذب العاصين ، و بالجملة فذلك امافى عالم آخر جسمانى خارج عن هذا العالم و اما فى هذا العالم، فعلى الاول لزم الخلأ للزوم الكروية و لزم اختلاف المتفقات و انخراق الافلاك، و كل ذلك محال على ما بين فى الفلسفة .

اما لزوم الخلأ فلان العالم الاخر كرة لان الشكل الطبيعى للجسم لولا قسر قاسر كروى ، فان تلاقت الكرتان بنقطة او انفصلتا حصل الخلا بينهما ، والجواب انا لانسلم وجوب الكرية فى الجسم بطبعه لشهادة الارض ، فان قال قائل : ان الارض كانت فى اول تكوينها كروية ثم حصل لها هذه التضاريس من الجبال والوهاد بالقسر قلنا : فليكن العالم الاخر كذلك، فيخلق عالم آخر و يجعل بالقسر احداطرافه منبسطا على بعض سطح الفلك التاسع ، فلايلزم بينهما خلأ .

اقول : قد بينا فى المسألة العاشرة من الفصل الاول من المقصد الثانى ان غاية برهان الحكماء على امتناع الخلأ انه ممتنع فى المكان ، و اما فى اللامكان فلا ، و على فرض وجود عالم آخر جسمانى كروى كهذا العالم يكون الخلأ بينهما فى اللامكان .

و اما لزوم اختلاف المتفقات فلان العالم الاخر مثل هذا العالم فيه العناصر الاربعة،

فان لم تطلب امكنة عناصرهذا العالم و لم تقتضها بطباعها لزم ان يكون المتفقات فى الطباع مختلفة فى الاقتضاء ، و هذا محال لان حكم الامثال واحد ، وان طلبتها لزم ان تكون فى تلك الامكنة بالقسر دائما ، و قد بين فى محله ان القسر الدائمى اوالاكثرى محال ، والجواب انه لايجب ان يكون العالم الثانى متفقا فى الحقيقة لهذا العالم كما ان اجسام هذا العالم ليست متفقة فى الحقيقة والاقتضاء ، فان قيل ، فعلى هذا ينتفى المماثلة بين العالمين قلنا : يكفى المماثلة فى حقيقة الجسمية ولاتلزم فى انواعها ، و على تسليم المماثلة فى النوعية يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لكل فرد من نوع العنصر الواحد بان يقتضى كل ارض مثلا فى كل عالم مركزعالمه و كل نار فى كل عالم تحت فلك قمره و هكذا ، مع ان القسر الدائمى واقع فى كل جزء من اجزاء الارض لانه يقتضى الوصول الى نقطة المركزولايحصل له ابدا .

و اما لزوم انخراق الافلاك فظاهر لان صعود الابدان الى خارج هذا العالم غير ممكن الا بخرق الافلاك .

اقول: اوردنظيرهذا الكلام فى معراج رسول الله صلى الله عليه و آله ببدنه الشريف و يأتى الجواب فى المسألة الرابعة انشاء الله تعالى .

وعلى الثانى (اى حصول مكان الجنة والنار و حشر الخلق داخل هذا العالم) لزم الانخراق ان كان فى ضمن السماوات ، و خلاف ماثبت بالكتاب من ان الجنة عرضها السماوات والارض وعرضها كعرض السماء والارض ان كان تحت فلك القمر .

اقول : يأتى الجواب و بيان امكنة الحشر و الجنة والنار فى المسألة الرابعة انشاء الله تعالى .

ثم ان صاحب الاسفار و اقرانه من اصحاب الحكمة المتعالية والقائلين بعالم المثال مع اعترافهم بالمعاد الجسمانى ينكرون ثبوت المكان للدار الاخرة على هذا الوجه الذى فى هذه الدار لان موجودات تلك الدار ليس لها مادة هذه الدار فلاتحتاج الى هذا المكان ، وطالب التفصيل يراجع كتبهم .

قول الشارح : واحاطة المحيط ـ الاحسن ان يقال : او احاطة محيط كما ذكرنا .

قول الشارح : فان طابقت ـ الصحيح فان طلبت كما في بعض النسخ ، و ان امكن تصحيح هذا بالتكلف .

المسألة الثانية

(في صحة العدم على العالم)

قول الشارح : الامن شذ ـ هؤلاء فلاسفة الاسلام الذين اتبعوا الاوائل في ان الامتناع بالغير والكرامية و الجاحظ و اتباعه ، فانهم كانوا يؤولون ظواهر الايات والاخبار الكثيرة الدالة على فناء الاشياء من السماوات والارض وغيرهما ، وسنذكر ان شاء الله تعالى تلك الايات والاخبار في المسألة الاتية .

قول الشارح : فذهب قوم منهم ـ هم الطبيعيون الدهريون المتشبهون بالحكماء المنكرون للمبدء الحق القاصرة انظارهم على نشأة الطبيعة القائلون بان التكون ليس الاباسباب سماوية و قوابل مادية وحركات معدة و استحالات و انقلابات زمانية، فهم بمعزل عن هذه المباحث و منكرون للاصول رأساً ، فعدُّ قولهم في هذه المسألة احد الاقوال ليس من حيث انهم احدى الفرق القائلة بالمعاد ، بل لانهم احدى الفرق القائلة بامتناع العدم على العالم .

قول الشارح : و برهنا على حدوثه ـ في المسألة السادسة من الفصل الثالث من المقصد الثاني ، و كل حادث ممكن و كل ممكن يجوز عدمه كوجوده .

قول الشارح : و ذهب الاخرون الى الخ ـ هؤلاء هم الفلاسفة الاولون قبل الاسلام المعترفون بالمبدء الاول والذين اتبعوهم من الحكماء الاسلاميين، و هذا الاختلاف بينهم و بين المتكلمين من فروع الاختلاف في حدوث العالم و قدمه ، فانهم يقولون :

العالم قديم لان فاعله تام فى الفاعلية فلايتصور تخلف معلوله عنه ، و ما ثبت قدمه امتنع عدمه على مامر فى المسألة السابعة والاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول ، والمتكلمون يقولون : ان المؤثر فى العالم قادر مختار على مامر فى المسألة الاولى من الفصل الثانى من المقصد الثالث والقادر المختار يمكنه الايجاد والاعدام لاثره فى كل حال .

قول الشارح : وذهب الكرامية والجاحظ الخ ـ حاصل كلامهم ان عدم العالم لابد له من سبب لان الشيء لا يفنى من قبل ذاته كما لا يوجد من قبل ذاته ، و الاسباب الثلاثة التى قال بها الفرق الثلاثة القائلة بجواز طريان العدم على العالم من انه يفنى باعدام الفاعل بلاواسطة او يفنى بوجود الضد او يفنى بانتفاء الشرط ليست باسباب ، وسيأتى انشاءالله تعالى تفصيل هذا الكلام فى المسألة الاتية .

قول الشارح : ولا بالفاعل لان شأنه الخ ـ اى ليس سبب فناء العالم فاعله كما قال المصنف و امثاله لان الفاعل من حيث هو فاعل شأنه الايجاد و ان يفعل ، و معنى ذلك انه يصدر منه اثر فى الخارج ، و حيث ان العدم ليس اثرا فى الخارج فلا يصدر منه ، ان قيل : ان الاعدام ليس هو ترتب اثر على الفاعل فى الخارج هو العدم ، بل هو انقطاع ترتب اثره و هو الوجود ، و بعبارة اخرى ان الاعدام ليس انه يفعل العدم ، بل هو انه لا يفعل الوجود ، قالوا فى جوابه : لافرق فى العقل بينهما .

قول الشارح : ولا ضد للاجسام الخ ـ اى ليس سبب عدم العالم وجود ضده الذى هو صفة الفناء على ما ذهب اليه اكثر المعتزلة اذ لاضد للاجسام لان الجوهر لاضد له كما مر بيانه فى المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثانى ، ولو فرضنا له ضداً ليس اعدام الضد الذى وجد حادثا للعالم اولى من انعدام الضد به لان التضاد من الطرفين فكلما وجد ضد للعالم يمكن ان ينعدم الضد به ، و انما قلنا ليس اولى لان الاولوية اما من جهة السبب الذى اوجد العالم ويوجد ضده فهذه الاولوية باطلة لان تعلق كل من العالم وضده بالسبب مشترك فلا اولوية ، و اما من جهة تعدد الضد و وحدة العالم فان تعدده فيما نحن فيه باطل لان اثنين من الضد وهو اقل مراتب الكثرة والتعدد

مثلان، لوحلاّ في العالم معالينعدم العالم بعروضهما لزم اجتماع المثلين في محل واحد و هو محال ، فالاولوية على هذا الفرض ايضا باطلة ، و اما من جهة لزوم الجمع بين النقيضين ، و بيان ذلك ان وجود الضد مع وجود العالم يستلزم اجتماع النقيضين في كل منهما لان الوجود و العدم نقيضان ووجود كل من العالم وضده يستلزم عدم الاخر لان هذا حكم الضدين ، فوجودهما يستلزم اجتماع الوجود و العدم في كل منهما ، وهذا اجتماع النقيضين ، فاذا انعدم العالم بوجود ضده لم يلزم ذلك، و هذه الاولوية ايضا باطلة لعدم لزوم الجمع بين النقيضين ان قلنا : ان الضد لا يدخل في الوجود لوجود العالم المضادّ له.

قول الشارح : ولا بانتفاء الشرط الخ ـ عطف على قوله : ولا بالفاعل لان شأن الخ ، اى ولا ينفى العالم بانتفاء شرط من شروط وجوده كما ذهب اليه الاشاعرة لانا ننقل الكلام في ذلك الشرط ، هل يفنى بذاته ، او بالفاعل ، او بالضد ، او بانتفاء شرط له ايضا ، ويتسلسل الكلام .

قول الشارح : و هو خطاء ـ شروع في الجواب .

قول الشارح : فان الاعدام يستند الخ ـ جواب على مسلك المصنف الذى هو ان عدم العالم بالفاعل عن قولهم : اذ لا فرق في العقل الخ ، فان كل عاقل يفرق بين ايجاد العدم و عدم الايجاد فان الاول محال والثانى ممكن .

قول الشارح : لكن لم لا يجوز الخ ـ جواب على مسلك اكثر المعتزلة الذى هو ان عدم العالم بوجود الضد الذى هو صفة الفناء عن قولهم : لانه بعد وجوده ليس اعدامه الخ .

قول الشارح : و ان كان سبب الاولوية مجهولا ـ اى ليس اسباب اولوية انعدام العالم بحدوث ضده الذى هو الفناء و جهاتها منحصرة فيما ذكرتم ، وليس باب الاحتمال مسدودا ، مع ان ماقلتم في نفى الاولوية ليس بتام بل يقبل المناقشة ، ولكن هذا المسلك في الجواب ليس مرضيا عند المصنف ، و سيبطله في المسألة الاتية بقوله : **واثبات الفناء غير معقول الخ** .

قول الشارح : لكن لم لايجوز اشتراط الخ ـ جواب على مسلك الاشاعرة عن قولهم : ولا بانتفاء الشرط الخ ، فانهم قالوا : العالم يفنى بانتفاء العرض الذى هو شرط لوجوده على اختلاف بينهم فى ذالك العرض ، و هذا المسلك ايضا ليس مرضيا عنده ، و سيبطله عند قوله : و اثبات بقاء الخ .

قول الشارح : وهوانا بينا ان العالم الخ ـ فيما قاله فى صدر المسألة ، و صورة هذا الدليل ان العالم ممكن و كل ممكن يجوز عدمه كما يجوز وجوده فالعالم يجوز عدمه .

و اعترض عليه النافون لجواز العدم بان الامكان ثابت للعالم نظرا الى ذاته ولا نزاع فيه ، انما كلا منافى جواز طريان العدم على العالم و وقوعه ، ولا ريب فى ان وقوع الوجود اوالعدم قد يمتنع على الممكن الذاتى بالعرض و بالنظر الى الغير كوقوع الظلم منه تعالى ، و وجود المعدوم ثانياً ، و وجود الفرد الثانى من نوع المجرد ، و وجود عالم مثل هذا العالم ، و وجود المعلول مع عدم تمامية علته ، و عدمه مع علته التامة ، و ما نحن فيه من قبيل الاخير ، والحاصل انا نمنع الامكان الوقوعى لا الذاتى و دليلكم يثبت جواز العدم نظرا الى ذات العالم ، و اجيب بان امتناع وقوع العدم مع العلة التامة انما يسلّم فى العلة الموجبة ، واما فى المختار فلا لان الاختيار الذى هو من ذات الفاعل يجعله بحيث يتساوى اليه الايجاد والاعدام لكل ممكن ذاتي .

المسألة الثالثة

(فى وقوع العدم و كيفيته)

قول الشارح : و كيفيته ـ الاقوال فى كيفية عدم العالم ثلاثة : الاول ما عليه المصنف و امثاله من ان الفاعل يعدمه باختياره كما اوجده باختياره ، و هذا اختيار القاضى ابى بكر الباقلانى فى بعض كتبه على ما حكي فى الشرح القديم ، والثانى ما

قال اکثر المعتزلة من ان انعدام العالم بحدوث ضدله هو الفناء ، و الثالث ما علیه جمهور الاشاعرة وبعض من غیرهم من ان انعدامه بانتفاء شرط لوجوده ، ویأتی بیان ذلك کله و اختلافهم فیه .

قول المصنف : والسمع دل علیه ـ ای علی العدم و وقوعه علی العالم . واما العقل فیحکم باللاوقوع فی غیر الکائنات الفاسدات علی مسلك الفلاسفة و بالوقوع فیها لاجل الترکیب من المتضادات الداعیة الی الانحلال والفساد .

ثم ان الادلة السمعیة علی فناء العالم هی الاجماع والایات والاخبار .

و من الایات قوله تعالی : هوالاول والاخر ، وجه الدلالة ان معنی اولیته انه تعالی کان ولم یکن معه شیء ثم خلق الاشیاء ، فمعنی آخریته انه یفنی الاشیاء فیبقی وحده لیس معه شیء ، کما قال امیرالمؤمنین علیه السلام فی النهج فی الخطبة ۱۸۱ : و ان الله سبحانه یعود بعد فناء الدنیا وحده لاشیء معه کما کان قبل ابتدائها کذلك یکون بعد فنائها بلاوقت ولامکان ولاحین ولازمان ، عدمت عند ذلك الاجال والاوقات و زالت السنون والساعات ، فلاشیء الاالواحد القهار الذی الیه مصیر جمیع الامور بلا قدرة منها کان ابتداء خلقها و بغیر امتناع منها کان فناؤها ، و لو قدرت علی الامتناع دام بقاؤها .

و منها قوله تعالی : کل شیء هالك الاوجهه ، وهذا ظاهر فی العموم ، والهلاك هوالفناء کما فی قوله تعالی : کل من علیها فان ، واختصاص الحکم فی هذه الایة بمن فی الارض لاینافی عموم الایة الاولی .

و منها قوله تعالی : وهوالذی یبدء الخلق ثم یعیده فی مواضع من القرآن ، فان بدء الخلق و اعادتها لایتصوران الا بتوسط فناء بینهما ، و لذا عطفها علیه بثم،

و منها قوله تعالی : ولله میراث السماوات والارض ، ومن اسمائه تعالی الوارث وخیر الوارثین ، والمیراث فی اللغة هو مایخلفه احد لاحد ، و معلوم ان وراثته لیست بالملك الاعتباری ، ولا الحقیقی ایضاً لان له ذلك علی کل حال لا بسبب الوراثة ،

فالمعنى ان الفيض الفائض منه الى الموجودات يرجع اليه ، و ذلك يتصور بعد بطلان حدودها وفناء هويتها .

و منها قوله تعالى : يوم تبدل الارض غير الارض والسماوات و برزوا لله الواحد القهار ، فان تبدل الارض والسماوات و حصول ارض بدل هذه الارض و سماوات بدل هذه السماوات انما يكون بعد فنائهما .

و منها قوله تعالى: ماخلقنا السماوات والارض ومابينهما الا بالحق واجل مسمى ، فان نهاية اجل الخلقة فناؤهما .

و منها الايات الدالة على خراب خصوص السماء او الارض اوالجبال اوالبحار اوالكواكب اوالشمس اوالقمر اوهلاك ما على الارض .

و اما الاخبار فمنها ماذكر ذيل الاية الاولى .

و منها مافي الباب الثاني من توحيد الصدوق عن علي بن مهزيار ، قال : كتب ابوجعفر عليه السلام الى رجل بخطه و قرأته في دعاء كتب له ان يقول : ياذا الذى كان قبل كل شيء ، ثم خلق كل شيء ، ثم يبقى و يفنى كل شيء الخ .

و منها ما في الخطبة ١٨١ من النهج : هوالمفنى لها (اى الاشياء) بعد وجودها حتى يصير موجودها كمفقودها .

ومنها مافي البحار في الجزء السادس والعاشر عن الاحتجاج عن هشام بن الحكم في خبر الزنديق الذى سأل الصادق عليه السلام عن مسائل الى ان قال : أيتلاشى الروح بعد خروجه عن قالبه ام هو باق ، قال : بل هو باق الى وقت ينفخ في الصور ، فعند ذلك تبطل الاشياء و تفنى ، فلا حس و لا محسوس ، ثم اعيدت الاشياء كما بدءها مدبرها ، و ذلك اربعمائة سنة تسبت فيها الخلق ، و ذلك بين النفختين .

تتميم و تنبيه

ان المنكرين لجواز الفناء على العالم خصوا ذلك بما عدا الكائنات الفاسدات التى منها البشر ، فلايلزمهم انكار المعاد على بني آدم .

ثم ان علماء الاسلام مختلفون فى بقاء النفس الناطقة وفنائها كالاختلاف فى نفسها، ففرقة و فاقا للحكماء الى تجردها و بقائها ابدا كسائر المجردات ، و فرقة الى انها تبطل و تعود يوم البعث كالبدن كخلافهم فى الفلك التاسع المسمى بالعرش المحدد للجهات هل هو يفنى كغيره ام لا ، فعلى هذا فلا اجماع لاهل الملة على فناء العالم باسره وان كان ظواهر الايات والاخبار ذلك ، ثم انهم اختلفوا فى ان فناء العالم هل هو ببطلان الذوات و زوال الهويات و رجوعها الى العدم الصرف كما كانت من قبل ، ام بتفرق الاجزاء و زوال الاعراض والاوصاف و بقاء اصل منها الى يوم النشور حتى يكون مناط الوحدة بين الفانى والمعاد ، فالذاهب الى امتناع اعادة المعدوم كالمصنف فلابد له من الالتزام بالثانى وانكار الاول كما صرح ههنا بقوله : ويتأول فى المكلف الخ ، وقد قلنا فى المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول : و قوم آخرون من المتكلمين قالوا بجواز اعادة المعدوم زعما منهم ان المعاد متوقف عليه و ليس كذلك ، و ذلك لتصحيحه بهذا التأويل المذكور ههنا .

قول الشارح : وسيأتى البرهان الخ ـ فى المسألة الرابعة .

قول الشارح : وذلك ظاهر المناقضة ـ لان القول بامتناع اعادة المعدوم لايجامع القول بالمعاد ، لكن هذا بحسب بادى النظر لان عدم مجامعة القولين انما هو على تفسير الانعدام ببطلان الذوات و زوال الهويات ، والمصنف لايقول بذلك فى المكلف الذى يجب الايمان بعوده يوم القيامة ، و اما غير المكلف فساكت عنه ، و ان كان بعض الايات والاخبار يدل على عود الحيوانات يوم القيامة كما مر ذكرها فى المسألة الرابعة عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

قول الشارح : يصدق عليه انه هالك ـ جواب عن دخل مقدر ، هو ان الفناء المدلول عليه بالسمع لا يصدق على تفرق الاجزاء ، فاجاب بانه يصدق باحد هذين الاعتبارين .

قول الشارح : بالنظر الى ذاته ـ اقول : بهذا الاعتبار لايلزم تفرق الاجزاء ايضا كما اوّلوا الحكماء الاية الى ذلك .

قول‌الشارح : فلایوجداذلاوجود الخ ـ ای فلایوجد الممکن بالنظرالی ذاته‌لان‌الموجود اما واجب بذاته و اماواجب بغیره وهوالممکن ، فالممکن اذاوجد بذاته خرج عن کونه ممکنا واجبابغیره ، فالحاصل ان‌الممکن هالك معدوم اذانظر الی ذاته ، موجود اذا نظرالی غیره الذی هوعلته .

قول‌الشارح:ویدل‌علی‌هذاالتأویل الخ ـ و یدل علیه ایضاً قوله تعالی : اوکالذی مرعلی قریة و هی خاویةالخ ، وقوله تعالی : ایحسب الانسان ان لن‌نجمع عظامه بلی قادرین علی ان نسوی بنانه .

قول‌الشارح: لایحیی‌الموتی فی دارالتکلیف ـ ای لایحیی لایفاء الثواب الذی وعده و لعذاب الذی اوعده ، لکن یحیی بعض الموتی بعد ظهور صاحب‌الامر صلوات‌الله علیه‌وعلی آبائه‌الطاهرین، وقد احیا بعضهم فی‌الازمنةالسالفة لحکم‌اخری علی مایدل‌علیه‌الایات والاخبار، و الف محمدبن‌الحسن الحرالعاملی رضوان‌الله‌علیه کتابا فی الرجعة سماه بالایقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة ، جمع فیه کثیرا من روایاتها .

قول‌المصنف : واثبات‌الفناء غیرمعقول الخ ـ ای کون‌الفناءامرا یوجد فی‌الخارج فیفنی به‌الشیء لتضاده‌له غیرمعقول ، فهذه دعاو ثلاث‌للخصم : الاولی ان الفناء یوجد فی‌الخارج ، والثانیة انه مضاد للاشیاء ، والثالثة انه یفنی به‌الشیء ، و هذا المطلب قد مرفی‌المسألةالثالثة من‌الفصل الاول من‌المقصدالثانی ، فان قوله‌هنا کعکس نقیض لقوله هناك : والمعقول من‌الفناءالعدم ، لکن هناك لم یستوف‌البحث لان محله هنا .

ثم ان‌المصنف اقام ادلةثلاثة علی بطلان هذاالمطلب : مفادالاول ان‌الفناءعلی فرض ان یوجد فی‌الخارج سواء کان جوهرا او عرضا لایضاد الاشیاء حتی تفنی به ، و مفادالثانی انه علی فرض ان‌یکون مضادالها لایکون انعدامها به اولی من انعدامه بها و مفاد الثالث ان الفناء یمتنع ان یوجد فی الخارج اصلا ، فهذا الاخیر یدفع الدعاوی‌الثلاث .

قول المصنف : لانه ان قام بذاته الخ۔ ای ان کان الفناء جوهرا لایضاد الجوهر وان کان عرضا لایضاد محله ، بل یمکن ان یضاد عرضا آخر حالا فی ذلك المحل لان التضاد کون الامرین الوجودیین بحیث لایجتمعان فی موضوع واحد و یتعاقبان علیه ، والجوهر لاموضوع له ، فهو یختص بالعرضین ، لایعقل بین جوهرین و لا بین عرض و جوهر .

ان قلت : هذا احد الاطلاقین فی التضاد ، و قد یطلق علی بعض الجواهر باعتبار وحدة المحل الذی هو اعم من الموضوع کما صرح المصنف به فی تلك المسألة ، فان الصورة الهوائیة مثلا جوهر تضاد الصورة المائیة وتعاقبها علی المادة ولاتجتمع معها فیها ، فمراد القوم بالتضاد لعله هذا المعنی ، فاذا قالوا : ان الفناء جوهر اذا وجد فی الخارج بطلت صور الجواهر وان لم یکن بینهما تضاد بذلك المعنی فما الجواب عنه ، قلت : اولا ان الجواب ثالث الادلة فی کلام المصنف ، و ثانیا ان الحکماء حصروا الجوهر فی خمسة والمتکلمون قالوا : لیس الجوهر الا الجسم ، و بعضهم قائل بالنفس المجردة ، والفناء لیس احدا منها بالبدیهة ، و ثالثا انهم لم یصرحوا بان الفناء جوهر ، ولو قال قائل منهم فهو مردود بالدلیل الثانی ایضا .

قول الشارح: فذهبوا الی ان الاعدام الخ۔ ای الی ان انعدام الشیء لیس باعدام الفاعل ایاه الذی هو تفریق الاجزاء فیما یجب الحکم علیه بالعود یوم القیامة بل اعدام کل شیء بخلق ضد له هو الفناء ، و اصحاب هذا المذهب بعد اتفاقهم علی ان انعدام الجوهر بخلق الفناء اختلفوا اختلافات اکثر مما نقله الشارح ههنا ، لاتلیق بالذکر لان اقوالهم کاقوال الاشاعرة القائلین باثبات البقاء او غیره علی ما یأتی تفصیله کلها خرافات و خیالات ، من اراد الاطلاع علیها یراجع مقالات الاسلامیین و غیره من کتب المذاهب .

قول الشارح : قال ابن الاخشید الخ ۔ قال ابن الندیم فی الفهرست : هو ابو بکر احمد بن علی بن معجور الاحشاد . من افاضل المعتزلة وصلحائهم وزهادهم ، وکانت له ضیعة منها مادته ، و کان نصف اکثر ما یحمل الیه منها الی العلم و اهله ، و مع ذلك کان

حسن الفصاحة، وله معرفة بالعربية والفقه، وله في الفقه عدة كتب، ومنزله في سوق العطش في درب يعرف بدرب الاحشاد (ببغداد) وكان من محبته للعلم و ورعه يقول لو كيل له في ضيعته : لا تحدثني بشيء من امر ضيعتي ، و تعمدما يقم رمقي ولا غنى بي عنه ، و دعني اتوفـر على العلم و على امر الاخرة ، و توفي ابـو بكر يوم الاحد لثمان بقين من شعبان سنة ست و عشرين و ثلاثمائة ، و له من الكتب الى آخر ان عدّ كتبه .

ثم ان كلام هذا الرجل غير معقول مضافا الى ما اورده المصنف على اصل مذهبهم لان كل ما يحصل في جهة فهو اما جسم او قائم به ولو بالواسطة كالنقطة .

قول الشارح : ابن شبيب ـ هو محمد بن شبيب البصري ، قال الكوثري في ذيل التبصير في الدين : نسب الى جده ، و هو ممن جمع بين البدعتين : الارجاء ونفي القدر ، غير مرضي عند الفريقين وكان من اصحاب النظام، فيكون من رجال منتصف القرن الثالث ، انتهى ، والشهرستاني ذكره في اصحاب النظام .

قول الشارح : وعلى كلا التقديرين يستحيل الخ ـ لما مـر فـي المسألة الثالثة من الفصل الاول من المقصد الثاني من عدم التضاد بين الجواهر و كذا بينها و بين غيرها .

قول الشارح : امران ـ كلا الامرين في بيان انتفاء الاولوية ، احدهما على تقدير ان يكون الفناء عرضا قائما بالجوهر ، والثاني على تقدير ان يكون جوهرا قائما بذاته .

قول الشارح : دليل ثان على امتناع الخ ـ جعله دليلا على ذلك مع ان كلا الامرين في بيان انتفاء الاولوية لانه مقتضى فرض الفناء عرضا حالا كما جعل الامر الثاني بيان دليل على انتفاء الفناء لانه مقتضى فرضه جوهرا .

قول الشارح : بل كان انتفاء الخ ـ هذا الاضراب والارتقاء حق ، لكن لا يستفاد من كلام المصنف .

قول الشارح : بمعنى منعه الخ ـ ان قلت : ليس كل ضد يمنع الاخر عن

الدخول فى الوجود كما ان الصورة المائية لاتمنع الصورة الهوائية عن الحلول فى مادتها، و كلون الحمرة يشغل موضوع الصفرة فى بعض الفواكه ، قلت: ان ذلك كله بمعونة الغير ، وهم لايقولون فى الفناء كذلك ، و ان قالوه قلنا : فالاعدام يكون بذلك الغير، ووجود الفناء و تأثيره موهوم .

قول الشارح : لما تقدم ـ فى المسألة الثالثة مشيرا اليه بقوله: على تقدير القول بعدم دخول الحادث فى الوجود .

قول الشارح : اما ان يكون الخ ـ لان الموجود فى الخارج ليس خارجا منهما .

قول الشارح : و الا لم يوجد الجواهر ـ على فرض قولكم بانه ضد لها .

قول الشارح : وذلك يعطى امكانه الخ ـ اى فاذا لم يكن واجب الوجود بذاته فهو ممكن ان فرضناه موجودا فى الخارج كما تقولون ، ولكن الثانى اى كونه موجودا ممكنا باطل ايضا لانه حينئذ يصح عليه العدم ، فعدمه ان كان لذاته فهو ممتنع الوجود بعد ما فرضناه ممكن الوجود ، فهذا خلف ، ان التزمتم به التزمتم بانقلاب حقيقته ، و ان كان عدمه بالفاعل فليكن عدم سائر الممكنات بالفاعل كما هو الحق، فبطل بذلك اصل دليلكم لعدم الفرق بين هذا الموجود الممكن و غيره من حيث قبول العدم ، و ان كان عدمه بفناء آخر ننقل الكلام فى ذلك ، فيلزم التسلسل .

و يمكن تقرير هذا الدليل على وجه آخر ، و هو ان الفناء حين وجوده اما واجب بذاته فهذا يستلزم انقلاب حقيقته من الامكان الى الوجوب الذاتى لانه قد كان معدوما من قبل والا لم يكن مافرضناه فانيا به موجودا اصلا ، و اما ممكن يصح عليه العدم والوجود ، فعدمه اما لذاته ، فهذا ايضا انقلاب من الامكان الى الامتناع الذاتى، و على اى حال فالانقلاب هذا محال لما مر فى المسألة الرابعة والعشرين من الفصل الاول من المقصد الاول ، و اما عدمه لغيره ، فذلك الغير اما الفاعل او انتفاء شرط لوجوده ، فهذا ترك للمدعى رأسا لعدم الفرق بين هذا الممكن و غيره فى ذلك ، و اما فناء

آخرضدله فيتسلسل .

اقول : ان الشروح متفقة فی‌تفسير انقلاب‌الحقائق بانقلاب حقيقة الفناء من الامكان الى الوجوب‌اوالامتناع كما ذكرناه و هذامخالف لظاهر العبارة لان‌الحقائق جمع محلى باللام يصلح ان يكون‌المراد به حقائق‌الاشياء ، و مخالف للواقع لان الفناءليس‌له حقيقة كما عليه‌المصنف، فالحق‌فی تفسيرهذا الكلام ان يقال : ان‌الفناء لو فرض موجودا فاما واجب بالذات فينقلب حقائق الاشياء من الوجوب بالغير الى الامتناع بالغيرفلايوجد شيء فی‌الخارج لانها مع وجودالفناء الواجب‌بالذات يمتنع وجودها ، و اما ممكن فيحتاج فی‌عدمه الى فناء آخرفيتسلسل.

قول‌المصنف : و اثبات بقاءلافی محل الخ ـ اعلم ان الاشاعرة و بعض المعتزلة ذهبوا الى ان الجوهر الحادث الموجود بعد آن حدوثه موجود بشیء غير وجوده و غير فاعله بمعنى ان ذلك‌الشیء شرط لوجوده .

ثم اختلفوا فقال قائلون : ان ذلك‌الشیء هو البقاء لافی محل ، وهذا قول‌ابی الهذيل‌العلاف‌المعتزلی على ما حكی عنه فی‌مقالات الاسلاميين و ابن شبيب على ما ذكرالشارح هنا ، و قال قائلون : هو البقاء الحال فی الجوهر الباقی ، و هذا قول الكعبی و جماعة من‌الاشاعرة ، و قال‌قائلون : ان ذلك هوالاكوان الاربعة ، و هذا احد قولی‌القاضی ابی‌بكرالباقلانی الاشعری ، وقال قائلون : انه‌نوع من كل‌جنس من اجناس‌الاعراض فاذالم يخلق فی‌الجوهرنوع منه‌انعدم ، وهذا قول‌امام‌الحرمين الجوينی وقول‌آخر للقاضی على ما نقل‌الشارح‌القديم .

ثم ان‌القائلين بالبقاء لا فی محل لم يصرحوا بانه جوهر او عرض و ان كان مالافی محل جوهرا لامحالة، ولكنهم لعدم تصريحهم‌يلزمون‌بالترجيح من‌غيرمرجح ان قالوا انه جوهر و باجتماع‌النقيضين ان قالوا انه عرض على ماشرحه‌الشارح ، و اما القائلون بانه فی‌المحل والقائلون بان شرط وجودالجوهرعرض غيرالبقاء و ان‌لم يذكرهم‌المصنف فيلزمون بتوقف‌الشیء على نفسه .

اقول : ان‌المعقول من‌الفناءهوالعدم ، لكن يتبادر منه عرفا العدم‌بعدالوجود

في قبال الحدوث الذى هوالوجود بعدالعدم، والمعقول من البقاء هوالوجود مع تقيده بكونه بعدالحدوث ، هذا فى الحادث ، و اما القديم تعالى فبقاؤه كونه ازليا ابديا دائميا يمتنع عليه تعالى العدم .

ثم ان هؤلاء القائلين بالبقاء لم يريدوا به الوجود ، بل قالوا : انه شرط لوجود الجوهر، والشرط غير المشروط .

ثم ان القول بان الجوهر ينعدم بوجود ضد هوالفناء مع القول بانه ينعدم بانتفاء شرط هوالبقاء فى شقاق لان كلا من الفريقين اكتفى فى انعدام الجوهر باحد هما ، و اما ابن شبيب فقد جمع بينهما على ما حكاه الشارح رحمه الله عنه ، فمرجع كلامه الى ان الجوهر باق ببقاء غير حال فيه و يفنى بفناء حال فيه ، فيبقى عليه سؤال ان الفناء اذا حلّ فى الجوهر فما حال بقائه القائم بذاته ؟!.

قول الشارح : الثانى ان يقال الخ- سائر الشارحين لم يذكروا هذا التقرير لان الخصم اى الاشعرى القائل بالبقاء يجوز ترجيح الشيء وجودا اوعدما من دون مرجح ، فالنزاع يرجع الى المبنى .

قول الشارح : لاستحالة استناده - اى استناد عدمه اواستناد ترجيح عدمه فان المآل واحد .

قول الشارح : يتوقف على وجود المحل الخ - لان البقاء لايتصور الا مع امتداد لوجود الحادث حتى يتحقق معنى البقاء ، فلوحدث الشيء فى زمان و انعدم ولم يمرّ عليه زمان ثان لم يتصف بالبقاء .

المسألة الرابعة

(فى وجوب المعاد الجسمانى)

قول الشارح : اختلف الناس هنا الخ - اعلم ان الناس فى امر المعاد على فرق اربع :

الاولى الفلاسفة الطبيعيون والدهريون واصحاب التناسخ والمشركون الذين نقل مقالهم فيمواضع من القرآن ، فانهم يقولون : انالحى اذا مات فات وليس وراء ذلك شيء الا اصحاب التناسخ فانهم مع انكارهم للمعاد يقولون : ان الحى اذا مات انتقل روحه الى بدن آخر وهكذا الى ابدالاباد .

الثانية الفلاسفة الاولون القائلون بالمعاد الروحانى بمعنى بقاء النفس الناطقة مبتهجة بعقلها و هيئاتها الفاضلة الحسنة او معذبة كامدة بجهلها و هيئاتها الرذيلة السيئة ، و انكروا الجسمانى لشبهات يأتى ذكرها فى كلام المصنف ، ثم اتبعهم بعض من نشأ بعدالاسلام، وسكت آخرون عن النفى والاثبات، وصدقه بعضهم لضرورة ثبوته فى الاسلام و بعض آخر كصاحب الاسفار لدلالة العقل على وقوعه ايضا غير اخبار صادع الاسلام صلوات الله عليه وآله .

الثالثة القائلون بالمعاد الجسمانى فقط المنكرون للروحانى و هو قول اكثر المتكلمين على ما قال الرازى فى الاربعين، ولم يقولوا ذلك الالقصور فهمهم عن التحقيق فى امر النفس .

الرابعة المحققون من العلماء والحكماء ، فانهم قالوا بالمعادين معا، واثبتوا للانسان حتى فى هذه الدار من حيث اللذات والالام نشأتين ، و هذا هو الحق المحقق عند اهله .

قول الشارح : على وجوب المعاد مطلقا ـ اى مع قطع النظر عن كونه جسمانيا او روحانيا او معا .

قول الشارح : الاول ان الله تعالى الخ ـ صورة هذا الدليل ان الله تعالى وعد المطيع بالثواب و اوعد العاصى بالعذاب ، والوعد والوعيد يجب ايفاؤهما عليه تعالى ، و هذا الايفاء لايقع فى الدنيا قبل الموت لانا نرى ان الناس يموتون ولايوفى اليهم ذلك ولانه تعالى وعد و اوعد بالايصال فى الاخرة ، فيجب عليه تعالى ان يحييهم فى الدار الاخرة للوفاء بوعده و وعيده لان خلف ذلك قبيح لا يصدر منه عزوجل.

اقول : ذكر الوعيد فى الدليل ليس بحسن و ان اتى به الشارح رحمه الله طبقا

لما فی کتب المعتزلة ، ولذا لم یذکره المصنف لان خلف الوعید حسن مستحسن عقلا و شرعا لکونه عفوا وغفرانا کما یأتی فی المسألة التاسعة الا ان یکون هناك جهة اخری تقتضی العمل بما اوعده .

روی المجلسی رحمه الله تعالی فی باب الوعد والوعید من کتاب العدل من البحار عن محاسن البرقی بالاسناد عن ابی عبدالله علیه السلام قال : قال رسول الله صلی الله علیه وآله : من وعده الله علی عمل ثوابا فهو منجزله ، و من اوعده علی عمل عقابا فهو فیه بالخیار ، و هذا الحدیث مروی بطرق الفریقین .

ثم ان هذا الدلیل وکذا الثانی یتمشی علیه العدلیة ، واما الاشاعرة المنکرون للحسن والقبح العقلیین فتمسکهم فی اثباتِ اصل المعاد کالجسمانی منه بآیات الکتاب و احادیث السنة والاجماع ، و اما الحکماء فلهم طریق آخر الی اثبات المعاد الروحانی مذکور فی کتبهم .

قول الشارح : الثانی ان الله تعالی الخ ـ حاصل هذا الدلیل ان الله تعالی کلف العباد و فعل بهم الالام ، و ذلك اماکان عبثا والعبث ینافی الحکمة ، و اما لفوائد راجعة حاصلة للعباد ، و حصول تلك الفوائد اما فی الدنیا و ذلك یستلزم العبث ایضا لان کل فائدة دنیویة فرضت یمکن ایصالها الی العبد ابتداء من دون تحمل التکلیف والمشاق ، فلابد ان یکون حصولها فی الدار الاخری ، و ذلك یستلزم البعث بعد الموت .

قول الشارح : اختلف الناس فی المکلف ماهو الخ ـ اعلم ان ههنا ثلاثة مباحث :

المبحث الاول

ان الناس اختلفوا فی حقیقة الانسان التی یحکی عنها بانا و تخاطب بخطابات و تکلف بالتکالیف .

فالحكماء قاطبة و قليل من المتكلمين على انها جوهر مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير، لايفنى بفناء البدن و يبقى ابدا لتجرده ذاتا عن المادة القابلة للفساد و لواحقها ، و هو مناط كل حكم في الانسان من حيث هو انسان ، الاشرذمة من الفلاسفة الاقدمين على اختلاف كثير بينهم ، يبلغ اقوالهم اكثر من عشرة ، فانهم ذهبوا الى ان النفس جسم او جسمانى ، حكاها في الاسفار عن الشفاء ، و اوّلها الى ما يوافق مذهب جمهور الحكماء خلافا للشيخ فانه نقضها وردها .

ثم ان صاحب الاسفار استدل فى السفر الرابع باحدى عشرة حجة على تجرد النفس و بآيات و احاديث لا يقصر جميعها عن اثبات المطلوب و ان امكن المناقشة في بعضها .

ثم ان الصوفية موافقون للحكماء فى تجرد النفس ، لكنهم لم يستدلوا عليه كما استدلوا ، بل تكلموا فيه على سبيل ادعاء الكشف والوجدان بعبارات رمزية و كنائية و بعضها ظاهرة على ما نقلها الاسفار .

واما المتكلمون فمنهم من قال : ان الانسان هذا الهيكل المحسوس مع اعراضه او بدونها ، و منهم من قال : ان الانسان اعراض ينعدم كالبدن بالموت ، و منهم من قال. ان الانسان اجزاء جسمانية لطيفة سارية فى البدن باقية ، لاتتغير ولا يتطرق اليها الزيادة والنقصان اما لذاتها او لمنع البارى تعالى عن عروضها ، ومنهم من قال: الانسان مجموع الروح والبدن .

ثم انهم تكلموا فى الروح و النفس و الحياة ، فمنهم من ذهب الى انها ليست شيئا وراء البدن ، و منهم من ذهب الى ان الروح هى الحياة بعينها صار البدن به حيا و بالاعادة اليه يوم القيامة يصير ايضاً حياً ، و منهم من قال : ان الروح هى المزاج ، و منهم من قال : انه عرض فى البدن ، ومنهم من قال : ان الروح جسم وان الحياة عرض، و منهم من قال : ان الروح والحياة الدم الصافى ، و منهم من قال : ان الحياة عرض وهى غير الروح والروح غير النفس ، و هذه الاقوال مذكورة فى مقالات الاسلاميين و غيره .

اقول: الحق ان الانسان هو الروح المجردة عن المادة وعلائقها ذاتا، وهی غیر البدن و ان کانت شدیدة الاتصال و العلاقة به، و یطلق علیها الروح باعتبار تجردها الذاتی، والنفس باعتبار افعالها وتحریکاتها، والقلب باعتبار عقائدها و تقلباتها، والعقل باعتبار مدرکاتها العلمیة .

و اما الحیاة فهی قوة فی البدن تکون منشأ لفعل النفس و درکها بالالات البدنیة، فهی باقیة مادامت النفس متعلقة بالبدن، فاذا انقطع التعلق زالت فلاتفعل ولا تدرك ما بها کانت تفعله و تدرکه، و هذه الحیاة غیر الحیاة الذاتیة للنفس لانها بعد انقطاع العلاقة ایضاحیة .

و اما مناط کونه مکلفا فهو کونه عاقلا لان الجهل لایلیق بالخطاب و مرفوع عنه التکلیف کما ورد فی الحدیث ان الله تعالی لما خلق العقل قال له : ادبر فادبر، ثم قال له : اقبل فاقبل، فقال : و عزتی و جلالی ما خلقت خلقا احسن منك، ایاك آمرو ایاك انهی و ایاك اثیب و ایاك اعاقب، و فی حدیث آخر: لك الثواب وعلیك العقاب، وفی آخر: بك آخذ وبك اعطی، و فی آخر: اذا بلغکم عن رجل حسن حال فانظروا فی حسن عقله فانما یجازی بعقله، و غیرذلك .

واما کون النفس غیر البدن و انها مجردة لیست جسما ولاجسمانیا فهو مذهب جمهور الامامیة والحکماء لدلالة آیات کثیرة واحادیث صریحة و ادلة عقلیة مذکورة فی محلها، و ظهور بعض الاخبار فی ان الروح جسم یحمل علی الروح البخاری الساری مع الدم فی البدن الذی یقال له الروح فی مصطلح الاطباء جمعا بینها و بین سائر الدلائل، و ذهاب بعض الفرق الضالة کالناسخیة والکرامیة و غیرهما الی الحق فی هذا المبحث لایمنع من قبوله لان الحق متبع اینما کان مع ان الامامیة اخذوه من معادن الوحی لامنهم .

ثم ان القول بالمعاد البدنی لیس لان الانسان هو البدن او هو الروح والبدن جمیعا، بل القول به مأخوذ من ادلته التی تثبت للانسان الالام و اللذات الحسیة

فی النشأة الاخرة ، و هی لا تحصل للانسان الا بواسطة البدن ، و غیرها من سائر الادلــة .

ثم ان حقیقة الانسان و ان كانت هی النفس ، لكنها تكتسی فی كل عالم نزلت بحقیقة ذلك العالم لتتمكن من البقاء فیه والمفاعلات معمافیه ، و لهذا شواهدواشارات فی كلمات اصحاب الوحی ، و بهذا الاعتبار لا بأس بان یقال : ان حقیقة الانسان هو المركب من الروح والبدن .

المبحث الثانی

ان القائلین بالمعاد الجسمانی اختلفوا فی ان الذی یعاد یوم القیامة و یكون منعما او معذبا سواء قلنا بتجرد النفس ام لاماهو ؟

فاقول : ان منهم من یقول : انه غیر هذا البدن رأسا بمعنی ان النفس تتعلق لادراكاتها الحسیة التلذذیة او التألمیة بجسم غیر مربوط بهذا البدن اصلا ، و منهم من یقول : ان الذی یعاد عین هذا البدن الدنیوی ، و منهم من یقول : انــه مثله .

اما القائلون بالغیریة فمنهم من یقول : ان النفس بعد خراب البدن تتعلق فی هذه الدار لافی دار اخری ببدن آخر اشرف او اخس اومسا و للبدن الذی كان لها من قبل ، و هكذا الی ابدالاباد ، والنفس فی كل تعلق مدبرة للبدن فعالة فیه مؤثرة به ، والتفاوت بحسب صور الابدان ، فتارة تنتقل من البدن الانسانی الی بدن طائر او دابة او انسان اجمل او اقبح او انثی او ذكر بحسب اوصافه الروحیة التی كانت لها فی البدن السابق ، وهذا مذهب التناسخیة لعنهم الله ، ولكن قد قلنا : ان هذا انكار للمعاد راسا و ان كانوا مشتركین مع القائلین به فی تعلق النفس ببدن بعد خراب البدن .

و منهم من یقول : انها تتعلق بعد المفارقة عن البدن الدنیوی بجرم الفلك او الهواء اوالدخان حسب اختلافات النفوس لا ان تكون نفسا مدبرة له فعالة فیه مؤثرة به ،

بل يكون موضوعا لادراكاتها الحسية فقط ، وليس هذا لكل نفس ، بل لنفوس البله ، و اما العارفون فهم مستغنون عن المعاد الجسمانى باللذات العلية الاخروية ، و هذا قول الشيخ الرئيس ابى على بن سيناء تبعا للفارابى ، لكن لا على سبيل الجزم و التحقيق بالبرهان، بل على سبيل عدم الامتناع والجواز .

قال فى النمط الثامن من الاشارات : والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس و السعادة و انتقشوا بالكمال الاعلى و حصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها (اى اللذة العليا وهى اللذة الروحية العقلية و هى معنى المعاد الروحانى) و اما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ، ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا التخيلات لهم، ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ، ثم صرح فى كتاب المبدء و المعاد بان ما يشبهه هواء او دخان على ما نقل المصنف فى شرح الاشارات والمولى صدرا فى الاسفار والسبزوارى فى شرح المنظومة .

و غير خفى على العلماء منافاة هذين المذهبين (والاول اشد نكرة) لاصول الحكمة و ما ثبت بالضرورة فى الشريعة ، بل ليسا الا انكارا للمعاد بالمعنى الذى عند ارباب الوحى و اصحاب الشرع ، و ان مال الحكيم السبزوارى رحمه الله الى تصحيحه ببعض التوجيهات .

و لكن الشيخ اعترف فى الشفاء بالعجز عن تحقيق المعاد الجسمانى بالبرهان ، و اشار الى وجوب الاعتقاد به لثبوته فى الشرع كالمصنف هنا .

قال فى الاهيات الشفاء : يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولاسبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة و هو الذى للبدن عند البعث ، و خيرات البدن و شروره معلومة لايحتاج الى ان تعلم ، و قد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها سيدنا ومولانا ونبينا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ، و منه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى و قد صدقته النبوة و هو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقائيس اللتان للانفس ، و ان كانت الاوهام منا تقصر

عن تصورهما الان لما نوضح من العلل، والحكماء الالهيون رغبتهم فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فى اصابة السعادة البدنية ، بل كانهم لا يلتفتون الى تلك و ان اعطوها، و لا يستعظمونها فى جنبة هذه السعادة التى هى مقارنة الحق الاول على ما نصفه عن قريب .

والشيخ الاشراقى مع تصحيحه للمعاد الجسمانى بالقول بعالم المثال على ما يأتى بيانه انشاءالله تعالى لم يتحاش عن هذا المذهب حيث قال فى المقالة الخامسة من كتابه : فصل فى بيان احوال النفوس الانسانية بعد المفارقة البدنية : والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتنزهين قد يتخلصون الى عالم المُثُل المعلقة التى مظهرها بعض البرازخ العلوية، و لها ايجاد المثل والقوة على ذلك، فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع الطيب و غير ذلك على ما يشتهى ، و تلك الصور اتم مما عندنا فان مظاهر هذه وحواملها ناقصة ، و هى كاملة ، و يخلدون فيها لبقاء علاقتهم مع البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية ، انتهى، و مراده بالبرازخ العلوية الاجرام السماوية .

و اما القائلون بالعينية فهم فرقتان من المتكلمين :

الفرقة الاولى القائلون بجواز اعادة المعدوم على اختلافهم فى شأن النفس ، فهم قالوا : ان الله تعالى يعيد هذا البدن يوم البعث بعد ان كان يفنى وينعدم بالكلية ولكنهم لم يوجبوا العود بجميع خصوصياته و اوصافه من الشكل واللون والمقدار و عود الشعر عليه لروايات ناطقة بتغير هذه الاوصاف فى المؤمن والكافر.

والفرقة الثانية المانعون للجواز ، فهم قالوا : الاجزاء تتفرق ولا تنعدم بالكلية ، ثم يجمعها الله تعالى يوم البعث و يحييها كما هو ظاهر بعض الايات والاخبار من دون لزوم عود جميع الاوصاف ، لكن منهم من قال كالمصنف هنا فرارا عن بعض الشبهات: ان الاجزاء منها اصلية و منها فضلية ، و المناط هو الاصلية ، و هى اجزاء فى البدن لا تتغير عما عليه ، بل تبقى فى خلال سائر الاجسام و ان تحولت من مكان الى مكان حتى تجمع و تحيى ، ولا باس بان يلتصق بها عند البعث اجزاء اخرى من هذا البدن

او بدن الغير او غير البدن من سائر الاجسام .

و يرد على هذين المذهبين بعد قطع النظر عن جواز اعادة المعدوم و عدم جوازها ان القول بانتقال الانسان بالاجزاء العنصرية من هذه الدار الى الدار الاخرة ينافى ما نطقت به اخبار كثيرة من انخلاع الانسان عن خواص هذه الاجسام لاسيما اذا نزل فى الجنة الا ان يقال : انها تتحول عن حقيقتها كما يتحول بعض العناصر الى بعض .

ثم ان هؤلاء القائلين بالعينية مع القائلين بالمثلية على ما يأتى اقوالهم المختلفة متفقون على اتحاد الانسان فى الدنيا والاخرة من حيث ظاهره المشهود بحيث اذا رآه احد قال : هذا هو الشخص فى الدنيا كما ورد فى الحديث هذا المضمون ، و اما القائلون بالغيرية فمفاد كلامهم ان الظاهر المشهود من الانسان غير ما كان اولا و ان كانت النفس هى هى .

و اما القائلون بالمثلية فهم ثلاث فرق :

الاولى من قال: ان المناط كلّه هو النفس، و المكلف فى الواقع ليس الا النفس، والثواب والعقاب والالتذاذ والتألم والادراك والفعل انما هى لها، والبدن انما هو آلة لها فى ادراكاتها الحسية و افعالها البدنية ، فلا بأس بان تتعلق عند البعث باجزاء غير اجزائها على مثل صورته التى كان فى الدنيا عليها ، ولا يلزم من ذلك ظلم لان الثواب والعقاب لا يرجعان الى الجسم ، و كل جسم تعلقت به النفس فهو بدنها ، و هذا القول يظهر من الغزالى فى مواضع من كتبه ، و هذا ايضاً مناف لظواهر الآيات و الاخبار .

والفرقة الثانية من قال بعالم المثال ، وهم الاشراقيون والصوفية، ومجمل البيان فى عالم المثال ان العوالم ثلاثة : العقلى المحض الذى هو متجرد عن المادة و عن الشكل والمقدار ، والحسى الذى له المادة و الشكل والمقدار ، و عالم المثال الذى هو متجرد عن المادة لا عن الشكل والمقدار ، و هذا الثالث متوسط بين العالمين و يقال له : المثال الاكبر، ونظيره المثال الاصغر وهو خيالنا الذى يتحقق فيه صور الاشياء

بلامادة مع شكل و مقدار مناسب ، والفرق بينهما ان موجودات المثال الاكبر قائمة بذاتها و موجودات المثال الاصغر قائمة بنا ، ثم ان الموجود المجرد يتنزل فى هذا - العالم و يتلبس بالشكل كما ورد ان جبرئيل عليه السلام نزل على صورة بشر لنبينا صلى الله عليه و آله و للانبياء عليهم السلام و لمريم الصديقة ، والموجود المادى الحسى يترقى اليه بانخلاع المادة و بقاء صورته و شكله ، و يقال لهذا العالم ايضاً : الخيال المنفصل و عالم البرزخ ، و هؤلاء يقولون : ان البعث بتعلق النفس بالقالب المثالى و تدرك به الالام و اللذات الحسية و ليس معه شىء من مادة هذا العالم .

قال الشيخ الاشراقى فى المقالة الخامسة من كتابه بعد ذكر عالم المثال : وهذا العالم المذكور نسميه عالم الاشباح المجردة ، و به تحقق بعث الاجساد والاشباح الربانية و جميع مواعيد النبوة ، انتهى ، و مثلوا للقالب المثالى بالصورة فى المرآة اذا فرض قيامها بذاتها ، ثم تتعلق به النفس الانسانية .

والفرقة الثالثة عدة من المتأخرين كالمولى صدرا الشيرازى و من تبعه ، وحاصل كلامهم ان نفس الانسان كما تدرك بدنها بالحواس تدركه بخيالها كما تدرك صور سائر الاجسام ذوات الاشكال والمقادير بقوة الخيال بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة ، و يوضح ذلك ان الانسان يرى بدنه فى المنام بقوة الخيال لا بالحواس لانها نائمة غير مدركة حالة النوم ، و هذا امر ثابت بالوجدان ، ثم ان قوة خيال الانسان مجردة كنفسها ، و قد برهن على هذا المطلب صاحب الاسفار ، ثم ان قوة الخيال لتجردها لاتزول بفناء البدن ، بل تبقى مع النفس ابدا ، ثم ان النفس من حين مفارقة هذا البدن فى البرزخ و عند البعث و فى الجنة او النار تنشىء بقوه خيالها التى معها دائما بدنا خياليا به تلتذ بلذات حسية و تتألم بآلام حسية فى الدار الاخرة ، و هذا البدن عين بدنه فى الدنيا فى كل شىء الا انه منخلع عن المادة الدنيوية لان هذه المادة لو كانت معه لكانت هناك خواصها مع ان الثابت فى محله ان الدار الاخرة صافية عن خواص مادة هذا العالم ، و انما قال : ان ذلك البدن عين البدن الدنيوى لان شيئية الشىء بصورته لا بمادته ، و صورة البدن واحدة فى الدارين ، و اما انا فعددت هذا القول من الاقوال

بالمثلية لان جهة الحلول فی المادة الدنيوية من خصوصيات الصورة مادامت فيها ، فاذا زالت تلك الخصوصية زالت العينية .

و حاصل هذا القول ان شيئية الشیء بصورته وصورة الانسان صورتان : احداهما الباطنة وهی النفس والاخری صورته الظاهرة ، و كلتاهما باقيتان فی الاخرة ، فهذية الانسان محفوظة ، والصورة الظاهرة هی الصورة الخيالية الحافظة لِمُثُل المحسوسات الخارجية ، وهی الباقية بعد خراب البدن مع النفس ابدا ، و هی المادة التی تقبل النشأة الاخرة و تنتقش فيها امثلة محسوساتها و صورها المفارقة عن مادة المحسوسات ، و تلذذ الانسان او تالمها بالالام واللذات الحسية التی اثبتها لسان الوحی فی النشأة الاخرة انما هو بها .

اقول : كيف يتصور بقاء الصورة الظاهرة من دون المادة والنفس ليست قابلة لها ، و ان كانت فاعلة اياها كما هو المصرح به فی كلامهم فكيف يتصور وجودها الافی المادة ، و ان كانت هی مادة للصور الحسية الاخروية .

ثم ان القولين مشتركان فی ان الانسان لايتلبس من حين الموت الی آخر المراحل الاخروية بشیء من مادة هذا العالم الدنيوی ثانيا ، فعلی ذلك فتسمية المعاد بالجسمانی غير ماهو عند الباحثين ، فالاولی ان يسميا بالمعاد المثالی والخيالی .

ثم ان بعض هذه الاقوال لم يظهر منه حال النفس من حيث تعلقها بالقالب فی البرزخ قبل البعث .

فاقول : ان المستفاد من الايات و احاديث اهل البيت سلام الله عليهم فی هذا الباب ان الروح اذا انخلعت من هذا القالب الجسمانی الدنيوی وقعت فی سعة من الادراك علی حسب مراتب النفوس فی عالم يسمی بالبرزخ فی لسان الوحی (سواء قلنا انها تتعلق بهذا البدن فی القبر زماناً ما للمسائلة علی ما هو ظاهر بعض الاخبار ام لا) و ذلك بتعلقها بقالب من سنخ ذلك العالم مثل القالب الدنيوی ، فتدرك مـا فيه من الملائمات أو المنافرات و ما يلتذّ به او يتألم بـه ، بل يحصل للبعض ادراك منزله و درجاته فی الجنة العالية او مقعده و دركاته فی نار جهنم ، و ذلك العالم فی باطن هذا العالم الجسمانی

عالياته و سافلاته و ليس بخارج منه ، و لكنه محيط بهذا العالم من حيث الادراك ، من كان فيه يتمكن من الاشراف والاطلاع على وقائع هذا العالم ان اذن الله تعالى ، و اما العكس فلا الا لبعض الاولياء الذين ماتوا و انخلعوا من علاقة هذه الحياة التى ليست الا لعبا و لهوا قبل ان يموتوا بزوال الحركة و الاحساس عن هذا البدن.

ثم ان حقائق ذلك العالم كالعالم الاعلى منه لاتدرك الا بالورود عليها او الدخول فيها كما اشير فى الحديث : ان الله يقول: اعددت لعبادى الصالحين مالاعين رأت ولااذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، بله ما اطلعتكم عليه ، وهذا يدل على الاختلاف من حيث الحقيقة بين ماهنا و ماهناك ، و قياس تلك الحقائق بهذه الحقائق و حصر حقائق الممكنات فى الجواهر الخمسة واعراضها و حصر كل منها فى انواعها و اعطاء احكام ما ادركناه لما لم ندركه خرص لايليق .

كيف و انهم لم يتحققوا حقيقة العقل المجرد المفارق ، بل عرفوه بما انه عقل و ذلك من العوارض ، و بما انه مجرد عن المادة ولوا حقها و ذلك من السلوب ، ولم يعرفوا حقيقة النفوس الكلية ولا الجزئية ، بل عرفوها بما انها متعلقة بالابدان مدبرة لها محركة اياها، و ان الجزئية منها متدرّجة فى الكمالات العلمية والعملية ، ولم يعرفوا حقيقة الجسم السماوى ، بل قالوا : انها عنصر خامس ، ولم يعرفوا حقائق مااخبر عنه اصحاب الوحى صلوات الله عليهم من الملك والروح و غيرهما ، بل قالوا: انها مجردات لما سمعوا من اثبات بعض الاحكام لها فى الكتب الالهية والاحاديث الولوية من الاحكام السلبية اوالعرضية للمجردات .

كيف الحصر و حقيقة الوجود لايمتنع عليها ان يحددها الله تعالى بحدود غير قابلة الاحصاء لنا غير هذه الحدود التى فى وسعنا ادراكها .

كيف ولاموجود يمكنه ان يدرك الا ما يجده فى ذاته وذيل ذاته و ما هو من سنخه فى خارج ذاته بالمشابهة والقياس، قال الله تعالى : بل الانسان على نفسه بصيرة، و تقديم الظرف يفيد الحصر ، وقال تعالى : قل لايعلم من فى السماوات والارض الغيب الا الله ومايشعرون ايان يبعثون بل ادّارك علمهم فى الاخرة بل هم فى شك منها بل هم

منها عمون ، و تدارك العلم هو تحققه بحيث يكون المعلوم وجدانيا لايمكن الشك فيه كما ندرك مافی ذواتنا الان ، و هذا العلم غير حاصل لنا بامور الاخرة و نحن فی هذا العالم ، فالواجب الايمان بما اخبر الذی ثبت صدقه بالبينات ، فالعوالم كثيرة و بعضها فی بعضها متداخلة ، وجوهر الروح لصفائه و تجرده و لطافته يمكنه التلبس والاكتساء باذن الله عزوجل بحقيقة كل عالم دخل فيه ليتمكن من البقاء فيه والمفاعلات والمداركات مع مافيه .

فالحق ان الروح تتعلق بعد مفارقة هذا البدن بقالب كقالبها الدنيوی من حيث المشاهدة من سنخ حقيقة ذلك العالم التی لماندركها ونحن فی هذا العالم ، والشاهد علی ذلك احاديث نذكر منها عددا :

الاول مارواه المجلسی رحمه الله فی سادس البحار المطبوع حديثا ص ٢٢٩ عن امالی الطوسی بالاسناد الی ابن ظبيان ، قال : كنت عند ابی عبدالله عليه السلام فقال: ما يقول الناس فی ارواح المؤمنين بعد موتهم ؟ قلت : يقولون: فی حواصل طيور خضر ، فقال : سبحان الله ، المؤمن اكرم علی الله من ذلك ، اذا كان ذلك اتاه رسول الله صلی الله عليه و آله وعلی و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، و معهم ملائكة الله عزوجل المقربون ، فان انطق الله لسانه بالشهادة له بالتوحيد ، و للنبی صلی الله عليه و آله بالنبوة ، والولاية لاهل البيت شهد علی ذلك رسول الله صلی الله عليه و آله و علی و فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام والملائكة المقربون معهم ، وان اعتقل لسانه خص الله نبيه صلی الله عليه و آله بعلم ما فی قلبه من ذلك فشهد به ، و شهد علی شهادة النبی علی و فاطمة والحسن والحسين علی جماعتهم من الله افضل السلام ، و من حضر معهم من الملائكة ، فاذا قبضه الله اليه صير تلك الروح الی الجنة فی صورة كصورته وفی رواية: فی قالب كقالبه فی الدنيا فيأكلون ويشربون ، فاذا قدم عليهم القادم عرفهم بتلك الصورة التی كانت فی الدنيا .

الثانی مارواه ايضا فی ذلك ص ٢٣٧ عن مشارق الانوار للبرسی عن الفضل بن شاذان من كتاب صحائف الابرار ان امير المؤمنين عليه السلام اضطجع فی نجف الكوفة

على الحصى فقال قنبر: يا مولى الا افرش لك ثوبى تحتك ، فقال : لا ، ان هى الا تربة مؤمن او مزاحمته فى مجلسه ، فقال الاصبغ بن نباتة : اما تربة مؤمن فقد علمنا انها كانت اوستكون ، فما معنى مزاحمته فى مجلسه ، فقال : يابن نباتة ان فى هذا الظهر ارواح كل مؤمن و مؤمنة فى قوالب من نور على منابر من نور .

الثالث ما رواه ايضا فى ذلك الكتاب والباب ص ٢٦٨ عن الكافى بالاسناد الى ابى ولاد الحناط عن ابى عبدالله عليه السلام ، قال : قلت له : جعلت فداك يروون ان ارواح المؤمنين فى حواصل طيور خضر حول العرش ، فقال : لا ، المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه فى حوصلة طير ، لكن فى ابدان كابدانهم .

الرابع ما رواه فى ص ٢٦٩ عن الكافى بالاسناد الى ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام، قال: سألت اباعبدالله عليه السلام عن ارواح المؤمنين ، فقال : فى حجرات فى الجنة ، ياكلون من طعامها ويشربون من شرابها، و يقولون : ربنا اقم لنا الساعة و انجز لنا ما وعدتنا ، والحق آخرنا باولنا .

الخامس مارواه فى ص ٢٧٠ عن الكافى عن ابى بصير ، قال : قلت لابى عبدالله عليه السلام: انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها فى حواصل طير خضر ترعى فى الجنة وتأوى الى قناديل تحت العرش ، فقال : لا ، اذاً ماهى فى حواصل طير ، قلت : فاين هى ، قال : فى روضة كهيئة الاجساد فى الجنة .

ثم ان الارواح هكذا باقية فى عالم البرزخ حتى يحكم الله تعالى على الدنيا و مافيها بالموت و الفناء بل على سائر الاشياء من ذوات الحياة والارواح و غيرها من السماوات و اهلها و ما دونها على كيفية وردت فى الايات والاخبار التى ذكرنا من قبل بعضها الامن شاءالله تعالى .

ثم يمضى الامر هكذا احياناًو ذلك بين النفختين ، ثم اعيدت الاشياء كما بدءها مدبرها ، فارض غيرهذه الارض و سماء غيرهذه السماء ، فيرد الارواح الى الابدان ، فيشرع فى امور القيامة من السؤال والحساب والميزان و غيرها ، ففريق فى الجنة و فريق فى السعير.

ثم ان البدن الذی تتعلق به الروح عند القیامة لیس جامعا لجمیع خصوصیاته التی کانت له فی الدنیا من اللون والمقدار والتخطیط و غیرها من الاوصاف والاحوال، بل هو ومن حیث المجموع کما هو الحال فی سنوات العمر فی الدنیا ، بل تبعثر القبور و یخرجون من اجداث الارض عند رد الارواح الی الابدان و ان تفرقت اجزائها فی شرق الارض وغربها علی بسیط الارض غیر الارض قاعا صفصفا من دون الامت والعوج ممدودة لتسع الاولین والاخرین مع تغیر فی الابدان من حیث الاوصاف والاحوال و بقاء اصل الاجزاء لان اجزاء ابدان ذوات الارواح الاصلیة کذرات الذهب بین تراب الارض لاتتحلل ولاتختلط ، والله تعالی یجمع بعلمه و قدرته تلك الاجزاء لکل بدن من متفرقات الامکنة من بین سائر الاجزاء الارضیة بانزال المطر علیها اربعین صباحا و یجعل فیه روحه و یحیی و یقوم فی عرصات المحشر.

ثم ان اهل العذاب بعد تمام امرهم یعذبون بهذه الابدان فی اجواف الارض ، و هذه مکان النار ، و اما اهل الثواب فینزع ما فی صدورهم من غلّ ، و تخلص نفوسهم عن کل رذیلة ان کانت فیها ، وتصفی ابدانهم عن کثافات هذه الموادّ و کدورات هذه العناصر بغسلها بمطهر بعد مطهر حتی تسانخ حقائق الجنان و تناسب دار الکرامة والرضوان ، فینتقلون الیها ، ومکان الجنات علی درجاتها و مقاماتها التی لایحصیها الا هو عنده تعالی ، و فی بعض الاخبار انها فی السماء، والسماء غیر هذه السماء .وفی بعض آخر انها فوق السماوات تحت العرش .

المبحث الثالث

ان للمنکرین للمعاد الجسمانی شبهات اوردها و اجیب عنها علی ما هو دأب الباحثین .

الاولی المعروفة بشبهة الاکل والماکول .وتقریرها علی صور: هی ان انسانا او غیر انسان لو اکل آخر او بعضه فالاجزاء المأکولة کانت اجزاءً لاحدهما ثم صارت اجزاء للاخر، فان اعیدت

فی بدن احدهما لم یکن بدن الاخرمعادا بعینه بعد ان عودها الی کل منهما معلوم امتناعه و عدم عودها الی واحد منهما مسلم انتفاؤه ، او ان کافرا لو اکل مؤمنا او بالعکس لزم مع ذالک تنعیم الکافر اذا اعید اجزاؤه الی بدن المؤمن الاکل اوتعذیب المؤمن اذا اعیداجزاؤه الی بدن الکافر الاکل ، اوان الاموات اوتحللت اجزاء ابدانها فی الارض و تکونت من تلك الاجزاء معادن او نباتات اوحیوانات و یأکلها الاحیاء من المؤمنین والکافرین لزم ذلك کله ایضا ، او ان انسانا لو قطع عضو من اعضائه وتحلل بمرورالزمان ثم تکوّن منه ماکول ثم اکله ذلك الانسان بعینه ثم صارجزءاً من عضو آخرله او اعضاء اخری لزم بعد امتناع جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوین ان لایعاد احد العضوین بعینه ، و حاصل جمیع الصور ان اجزاء ابدان المکلفین و غیرهم من الحیوانات لاتزال تفسد و تتحلل و تتکون منها اشیاء ماکولة من المعدن والنبات والحیوان ، و قد یصیر اجزاء منها نطفة لانسان آخر وهکذا الی یوم القیامة ، فیمکن بل من الواقع ان یصیر بدن واحد اجزاء لابدان وکل من هذه الابدان اجزاء لابدان اخری و هکذا ، فیکون اجزاء بعینها ابدانا لنفوس کثیرة علی عکس صورة التناسخ ، فبدن ای من تلك النفوس یعذب او ینعم مع ان منها نفوسا مؤمنة و نفوسا کافرة ، و اجزاء ابدانها مشترکة ، وکلما بعد زمان نشو انسان من اول زمان الدنیا و قرب من آخرزمانها ازداد هذا الاشتراك ، فکیف یمکن عودبدن کل نفس یوم البعث بتمامه .

الشبهة الثانیة ان الله تعالی اما ان یعید جمیع الاجزاء البدنیة الحاصلة من اول العمر الی آخره ای کل ماتکوّن منه و ما ازداد علیه فی خلال عمره و تحلل منه و بقی له ، اوالقدر الذی تکوّن منه فی ابتداء نشوه ، اوالقدر الحاصل له فی انتهاء عمره ، او احدالمقادیر الحاصلة له بین الابتداء والانتهاء ، والکل باطل ، لان الاول یستلزم عظم بدنه فی الغایة مع ان اکثر اجزائه من غیره لامحالة ، والثانی یستلزم صغره فی الغایة لانه فی اول نشوه کان نطفة ، والثالث یستلزم الاهمال او ایصال الحق الی غیر مستحقه لان العبد یمکن ان یکون فی جمیع عمره عاصیا و فی آخرعمره مطیعا او

بالعکس ، فلو عذب العاصی فی آخر عمره فی تلك الاجزاء لزم اهمال الاجزاء المتحللة قبل ذلك فی الطاعة لعدم اثابتها ، ولو ثوب فی تلك الاجزاء لزم ایصال الثواب الی غیر مستحقه ، و کذا الکلام فی المطیع فی آخر عمره العاصی قبل ذلك ، والرابع یستلزم الترجیح من غیر مرجح .

فالجواب عن الشبهتین علی القول بالمثلیة کما عرفت فی المبحث الثانی ظاهر لامؤونة فیه لان المعاد الجسمانی علی ذلك لایستلزم عود البدن الذی کان له فی الدنیا، و اما علی القول بالعینیة فالجواب المشهور مافی کلام المصنف والشارح من ان لکل بدن اجزاء اصلیة، هی باقیة من الاول الی الاخر، لاتتحلل ولاتصیر جزءاً من غیر ذلك البدن، ولو اغتذی بها احد جعلت عند البعث فی بدن المأکول الذی کانت تلك الاجزاء اصلیة له، ولاتجعل جزءاً من بدن الاکل، ثم لابأس بان یلتصق بتلك الاجزاء الاصلیة اجزاء اخری من بدن اوغیر بدن لان مناط التعذیب والتنعیم تلك الاصلیة کالروح فی مذهب من یقول انما المناط هی .

و یؤید هذا القول مارواه فی الکافی باب النوادر آخر کتاب الجنائز بالاسناد الی عمار بن موسی عن ابی عبدالله علیه السلام ، قال : سئل عن المیت یبلی جسده ؟ قال : نعم حتی لایبقی له لحم ولاعظم الاطینته التی خلق منها ، فانها لا تبلی ، تبقی فی القبر مستدیرة حتی یخلق منها کما خلق اول مرة .

اقول : الاستدارة طلب الدور ، والدور هو التحرك عائدا الی ماکان علیه اولا، واخبار الطینة و ان الله عزوجل خلق الخلق من طینتین و مائین کثیرة ذکرها المجلسی رحمه الله فی البحار باب الطینة والمیثاق من کتاب العدل، وهی تدل علی ان خلق الناس من جوهر من الجنة والعلیین و جوهر من الارض والسجین بعد خلطهما و مزجهما ، و الحسنات من العباد یقتضیها احدهما و السیئات یقتضیها الاخر ، فکل منهما تم اقتضاؤه باقتران الامور الخارجة ظهر آثاره و منع الاخر منعا عن ظهور الاثار ، فذلك السعادة اوالشقاوة ، ثم فی یوم الفصل یتزیل بین الجوهرین و یرجع کل الی اصله .

ثم ان هذه الشبهة لم تبلغ فوق الاحتمال ، فلاموجب لرفع اليد بها عن ظواهر الايات والاخبار من ان الله تعالى يبعث الخلق عن الاجداث و بطون الارض بجمع الاوصال وانبات اللحوم بعد امطار السماء على الارض اربعين صباحا فيعود بدنه الذى مات عليه مع تغير فى بعض الاحوال والاوصاف اذ من الممكن ان لايصير اجزاء البدن الانسانى جزءاً من شيء ولاجزءاً من بدن آكلها ، بل يدفع من باطنه بالتمام من دون ان تتحلل الى اجزاء بدن الاكل كالزيبق والنفط وغيرهما مما لودخل فى جوف آكل خرج منه من دون التحلل ، كما يومى اليه قول الصادق عليه السلام فى حديث طويل ذكره فى الاحتجاج عن هشام بن الحكم و ذكره المجلسى رحمه الله متفرقا فى البحار و كله فى باب احتجاجات الصادق عليه السلام جوابا عما قال الزنديق له : و انى له بالبعث والبدن قد بلى ، و الاعضاء قد تفرقت ، فعضو ببلدة يأكله سباعها ، و عضو باخرى تمزقه هو امّها ، و عضو قد صار ترابا بنى به مع الطين حائط ، قال عليه السلام : ان الذى انشأه من غير شيء و صوره على غير مثال كان سبق اليه قادر ان يعيده كما بدأه، قال اوضح لى ذلك ، قال عليه السلام : ان الروح مقيمة فى مكانها ، روح المؤمن فى ضياء و فسحة و روح المسيء فى ضيق و ظلمة ، والبدن يصير ترابا كما منه خلق ، و ما تقذف به السباع و الهوامّ من اجوافها مما اكلته و مزقته كل ذلك فى التراب محفوظ عند من لايعزب عنه مثقال ذرة فى ظلمات الارض و يعلم عدد الاشياء ووزنها، و ان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب فى التراب ، فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربو الارض ثم تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء والزبد من اللبن اذا مخض ، فيجتمع تراب كل قالب الى قالبه فينتقل باذن القادر الى حيث الروح، فتعود الصورة باذن المصور كهيئتها وتلج الروح فيها، فاذا قد استوى لاينكر من نفسه شيئا .

قوله عليه السلام : تراب كل قالب الى قالبه ، الظاهر انه الطينة التى ذكر فى الحديث المذكور آنفا انها تبقى فى القبر مستديرة الخ فانها الجزء الاصلى سمى فى هذا الحديث بالقالب كما ان البدن كله قالب للروح ، و مقتضى الجمع بين الحديثين

ان للانسان طينة اصلية لا تبلى ولا تتفرق ، و سائراجزائه تبلى و تتفرق ، ولكن لا تتحلل ذراته كذرات الذهب فى خلال التراب ، ثم عندالبعث تلتصق تلك الذرات بتلك الطينة ، ثم تعود صورتها عليها وتلج الروح فيها .

والحاصل ان هذه الشبهة نشأت من ملاحظة ان بدن الانسان يتمزق و يتفرق اجزاؤه فى تراب الارض وتصيرمادةمن النباتات او نطفاللاناسى والحيوانات او يأكلها آكلون بعض الاحيان من دون تحولها كذلك و تصيراجزاءلابدان آخرين ، وكل ذلك حكم على الشىء بالمشاهدة والقياس ، والحكم كذلك لا يفيدالجزم لان الكلية وهى ان كل مايكون فى الارض اذا قارب عروق الاشجار تمصصته و يصيرجزءاً منها وكل ما دخل فى جوف آكل يتحلل الى اعضائه ممنوعة ، على ان تداخل الذرات مع غيرها باى وجه كان لا يضر بالمطلوب لان الله تعالى يستخلصها من اى حيز كانت فيه .

الشبهة الثالثة ان المعاد الجسمانى هو عود البدن المعدوم ، و اعادة المعدوم ممتنعة كما برهن عليه فى المسألة الاربعين من الفصل الاول من المقصدالاول .

و المتكلمون اجاب بعضهم بمنع الامتناع ، و بعضهم بان البدن لا ينعدم بل يتفرق اجزاؤه ثم يجمعها الله تعالى يوم القيامة كما اشار اليه المصنف فى المسألة الثالثة بقوله : ويتأول فى المكلف الخ ، و كما مر تقريره فى الجواب عن الشبهتين السابقتين .

اقول : لا يعقل العدم الصرف لشىء اذلااقل من كونه العلمى فى صقع الربوبية الذى لاعدم هناك ولايعقل له خارج حتى يتصور عدم هنا ، فالمعدوم فى العين مع بقاء كونه العلمى عندالله تعالى كما كان فى الازل لاامتناع فى اعادته مع انه تعالى مختار بالذات يمحو مايشاء و ان كان مجردا بابطال حده الماهوى وتوفى كينونيته الى صقعه الربوبى ، و يثبت ما يشاء بظهور كينونيته ثانيا فى الاعيان بالتحديد و الانشاء كما انشأه اولا .

الشبهة الرابعة ان النفوس غير متناهية، تستلزم ابدانا غير متناهية ، و جرم الارض

متناه لايسع ابدانا غيرمتناهية ، والجواب انالنفوس متناهية ، والقول بعدم تناهيها باطل لانالعالم حادث ، و على فرض كونه قديما لا يلزم من قدمه قدمالنفوس ، و على فرض قدمها لايلزم عدم تناهيها عددا دفعة فيالخارج ، بلعدم تناهيها تعاقبي، فلايكونالحاصل فيالخارج يومالبعث الامتناهيا و ان بلغت فيالكثرة ما بلغت ، و ازدياد حجمالارض بالتخلخل ممكن كما اشيراليه بقوله تعالى : و اذا الارض مدّت، وقد مرفيالمسألةالسابعة منالفصلالرابع منالمقصدالثانی مالهتعلق بهذا المبحث، على انالخلقوالحشريكونلعالمبعدعالمبخلقه تعالى عالما ثم اماتته ثمحشرهوالحاقه بمقامهالابدى ثم خلق عالم آخروهكذا .

روى الصدوق رحمه الله في التوحيد باب ذكر عظمةالله عزوجل بالاسناد الى جابربن يزيد الجعفى ، قال: سألت ابا جعفر عليهالسلام عن قولــه تعالى : افعيينا بالخلقالاول بلهمفيلبس من خلق جديد ، قال : ياجابرتأويل ذلك انالله‌عزوجل اذا افنى هذا الخلق و هذا العالم و سكن اهل الجنةالجنة واهلالنارالنار جدّد الله عالما غيرهذا العالم و جدد خلقا منغيرفحولة و اناث يعبدونه و يوحدونه ، و خلق لهم ارضا غير هذه الارض تحملهم و سماء غير هذهالسماء تظلّهم ، لعلك ترى ان الله انما خلقهذا العالمالواحد ، وترىانالله‌لميخلق بشرا غيركم، بلى والله لقدخلقالله الف الف عالم و الف الف آدم انت في آخر تلك العوالم و اولئكالادميين .

الشبهةالخامسة ان عودالروح الىالبدن تناسخ والتناسخ باطلباعترافالقائل بالمعاد الجسمانی على ما برهن عليه فيالمسألةالثامنة والعاشرة منالفصلالرابعمن المقصدالثانی ، و بيانمفسدةالتناسخ اناجزاءالبدن عندالبعث اذا جمعت وتمتصورة البدن ثانيا و استعد لقبولالنفس فی رحمالارض فهو امر بالقوة كما يستعد فیرحمالام لان فعلياته التی كانت له قد زالت و انتفت بالتفرق او الانعدام بعد مفارقةالنفس ، والنفس امر بالفعل لان ماحصل لها فی مدة حياتها فی الدنيا باق له ببقائها ، فاذن ما يمكن ان يتعلق بهذا البدن هو نفس جديدة ساذجة لاالنفسالسابقة لان مابالقوة لا يتحد مع ما بالفعل لتنافی الفعلية والقوة و امتناع رجوع ما بالفعل الى القوة ،

والجواب ان تعلق النفس بالبدن اى بدن يمكن تعلقها به ليس من مصاديق رجوعها بالفعل الى القوة ، بل النفس حافظة لصورها و كمالاتها الحاصلة بامداد المفارقات ، و تأخذ البدن آلة لادراك ما يناسبه و التأثير فيه في اى عالم وقعت كما هو الشان في هذا العالم فان النفس تدرك الامور المادية و تفعل فيها بوساطة هذا البدن المادى.

ان قلت : كيف ذلك ؟ و هو التزام بالتناسخ لان الاجزاء المنتشرة اذا جمعت واكتسبت صورة البدن استعدت لنفس جديدة ، فلو حلت فيه ايضا النفس السابقة لزم اجتماع النفسين في بدن واحد ، و هذا مفسدة اخرى للتناسخ ، و هي تعدد الواحد و وحدة المتعدد ، قلت : تخصيص النفس بالبدن من قبل الفاعل لا القابل فان الفاعل يجعل البدن على خصوصية تستدعي النفس السابقة لا نفسا جديدة .

الشبهة السادسة ان تكوّن البدن العنصري الذى يقبل النفس يحتاج الى اعداد من السماويات و حصول استعداد بمرور الزمان كاحتياجه الى الفاعل ، والمعتقدون بالمعاد الجسمانى يقولون ان السماوات و ما فيها تفني يوم القيامة ، فمن اين يحصل الاعداد والاستعداد ، والجواب انها لاتفنى بالكلية ، بل تبدل الارض والسماوات غير هذه الارض والسماوات و يحصل ذلك من الارض والسماوات المبدلة .

الشبهة السابعة ان اعادة البدن لايتصور لها غرض حكمي و ما هو كذلك لايصدر من الحكيم ، اما الكبرى فظاهرة ، و اما الصغرى فلان الغرض من الاعادة على ماهو مذكور في كلام القائلين بالمعاد البدني ايصال الالم الحسي بالعاصي واللذة الحسية بالمطيع ، والاول لا يليق بالله الغني الذى لا يضره معصية من عصاه ولايتصور في حقه التشفي من الغيظ بالانتقام من الاعداء ، والثاني ليس فيه فائدة للعباد لان اللذة الحسية دفع للالم لان الاكل دفع لالم الجوع والشرب دفع لالم العطش والنكاح دفع لدغدغة وعاء المني و هكذا ، ولايليق بالحكمة بان يجعل العبد بحيث يتألم بشيء ثم يدفع المه بشيء آخر ، والجواب ان هذه الشبهة صدرت ممن لاعرفان له بشيء من المعارف في المبدء والمعاد ولم يفرق بين ما بالذات من الاغراض و ما بالعرض منها ، فان الله تعالى خلق الخلق و جعلهم في مسير الاستكمال وهيّألهم لذلك كل ما يحتاجون اليه على نحو

اتم من الامور التكوينية والتشريعية وجعل غاية سيرهم و نهاية سلوكهم الوصول بكرامة الله تعالى ، والبقاء ببقائه فى البهجة والسرور ، والخلود فى اللذة التى لاسأمة معها ، والاستغراق فى الرحمة التى من حيث الخيرية للعبد ليس شيء فوقها . و هذا غرض حكمى لاينكره عاقل ، و اما كون اللذة دفعا للالم مع ان الامر ليس ذلك فقط فى هذه الدار فهو قياس لتلك اللذات الصافية التي لاتكون الا بارادة مقيم الجنة التى هى شعاع ارادة الحق الاول تعالى بهذه اللذات المكدرة المنغصة المشوبة بالالام والمتاعب والحرمانات فى هذه الدار الخسيسة الفانية ، واما ايصال الالم الحسى فليس غرضا بالذات اصلا لله تعالى ، بل هو يقع بالعرض لان حكمته تعالى اقتضت ان يسير العبد باختياره فى مسير هذا الكمال ، فاختاره لنفسه بسيئات الاعمال مالاينفك عنها من سيئات الجزاء .

الشبهة الثامنة ان الحشر اما لجميع الابدان او بعضها ، وكلاهما باطل ، اما الاول فلتزاحم الابدان فى المكان ، واما الثانى فللترجيح من غير مرجح مع خلف الوعد والوعيد بالنسبة الى البعض الاخر ، والجواب ان التزاحم لا يحصل لان الارض التى هى مكان الحشر تمدّ الى ان تسع الجميع .

اعلم ان المصنف لم يذكر من هذه الشبهات الا الاولى والثانية بالاشارة الى جوابهما بقوله : ولايجب اعادة فواضل المكلف ، والثالثة من قبل بقوله : ويتأول فى المكلف الخ ، و ذكر فيما يأتى خمسا اخرى غير هذه الثمانية نذكر ان شاء الله تعالى بيان كل منها فى محله عن قريب .

قول الشارح : على ماعرفت ـ فى المسألة الثالثة و الرابعة و الخامسة من الفصل الرابع من المقصد الثانى .

قول الشارح : التناسخية ـ روى فى الاحتجاج والمجلسى رحمه الله عنه فى رابع البحار ص ٣٢٠ و عاشرها ص١٧٦ عن هشام بن الحكم انه سأل الزنديق اباعبدالله عليه السلام فقال : اخبرنى عمن قال بتناسخ الارواح من اى شيء قالوا ذلك و باى حجة قاموا على مذاهبهم ، قال عليه السلام: ان اصحاب التناسخ قد خلفوا وراءهم منهاج الدين ، و زينوا لانفسهم الضلالات ، وامرجوا انفسهم فى الشهوات ، زعموا ان السماء

خاوية ، ما فيها شيء مما يوصف ، و ان مدبرهذا العالم في صورة المخلوقين بحجة من روى ان الله عزوجل خلق آدم على صورته ، وانه لاجنة ولانار ، ولابعث ولانشور ، والقيامة عندهم خروج الروح من قالبه و ولوجه في قالب آخر ، ان كان محسنا في القالب الاول اعيد في قالب افضل منه حسنا في اعلى درجة الدنيا ، و ان كان مسيئا او غير عارف صار في بعض الدواب المتعبة في الدنيا او هوام مشوهة الخلقة ، وليس عليهم صوم ولاصلاة ولاشيء من العبادة اكثر من معرفة من تجب عليهم معرفته ، و كل شيء من شهوات الدنيا مباح لهم من فروج النساء و غير ذلك من نكاح الاخوات والبنات والخالات و ذوات البعولة ، و كذلك الميتة والخمر والدم. فاستقبح مقالتهم كل الفرق ، و لعنهم كل الامم ، فلما سئلوا الحجة زاغوا و حادوا ، فكذب مقالتهم التوراة ، و لعنهم القرآن ، و زعموا مع ذلك ان الههم ينتقل من قالب الى قالب ، وان الارواح الازلية هي التي كانت في آدم ، ثم هلم جرا تجرى الى يومنا هذا في واحد بعد آخر، فاذا كان الخالق في صورة المخلوق فبما يستدل على ان احدهما خالق صاحبه، وقالوا ان الملائكة من ولد آدم، كل من صار في اعلى درجة من دينهم خرج من منزلة الامتحان والتصفية، فهو ملك. فطورا تخالهم نصارى في اشياء ، وطورا دهرية يقولون : ان الاشياء على غير الحقيقة ، فقد كان يجب عليهم ان لايأكلوا شيئا من اللحمان لان الدواب عندهم كلها من ولد آدم ، حولوا في صورهم فلايجوز اكل لحوم القرابات .

قول الشارح : ابن الهيصم ـ هو محمد بن الهيصم من شيوخ الكرامية ، اجتهد في ترميم مقالات رئيسهم ابي عبدالله محمد بن كرام من القول بانه تعالى جسم فاوّله الى القائم بالذات ، والقول بانه في جهة الفوق فاوّله الى العلو ، و هكذا سائر مقالاته الشنيعة المذكورة في كتب المذاهب الا القول بانه محل الحوادث فالتزمه ابن الهيصم ، كذا في الملل والنحل للشهرستاني .

قول الشارح : الصوفية ـ سموا بذلك لانهم كانوا يلبسون الصوف لدأعي الرياضة ، و هم فرق كثيرة ، قد ورد في احاديث ائمتنا صلوات الله عليهم مذمتهم، و في وصية النبي صلى الله عليه وآله لابي ذر رضي الله عنه : يا اباذر يكون في آخر الزمان

قوم يلبسون الصوف في صيفهم و شتائهم يرون ان لهم الفضل بذلك على غيرهم ، اولئك يلعنهم ملائكة السماوات والارض ، وفي حديقة الشيعة عن البزنطي انه قال : قال رجل من اصحابنا للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام : قد ظهر في هذا الزمان قوم يقال لهم : الصوفية ، فما تقول فيهم ، قال عليه السلام : انهم اعداؤنا فمن مال اليهم فهو منهم و يحشر معهم و سيكون اقوام يدّعون حبّنا و يميلون اليهم و يتشبهون بهم و يلقبون انفسهم بلقبهم و يؤولون اقوالهم ، الا فمن مال اليهم فليس منا و انا منه براء ، و من انكرهم و ردّ عليهم كان كمن جاهد الكفار بين يدي رسول الله صلى الله عليه و آله .

قول المصنف : استبعادات ـ اى هذه الامور الخمسة اللازمة للمعاد الجسمانى التى ادعى الخصم امتناعها فيمتنع الملزوم على زعمه لادليل تام على امتناعها ، بل ذلك صرف استبعادات ، و لايخفى ان الصحيح ان يقال : و انخراق الافلاك و عدم تناهي القوى الجسمانية لان الخصم لايستبعد الانخراق وعدم التناهى ، الا ان يجعل الامر الاول والثانى واحدا بان يقال: وحصول الجنة فوق الافلاك والحال ان عدم انخراق الافلاك امر مستدل عليه بزعم الخصم استبعاد لا دليل على امتناعه . و يقدر في الامر الخامس هكذا : و دوام الحركات في الجنة مع تناهي القوى الجسمانية مستبعدة عنده لادليل له على امتناعه .

قول الشارح : احدها ان السمع الخ ـ نجعل هذا الامر و الذى بعده واحدا لانهما اشارة الى شبهة طلب المكان لان المعاد البدني الذى هو حشر الانسان وتنعمه اوتعذبه بالبدن لايتيسر بدون المكان فاين مكان الحشر ومكان الجنة ومكان العذاب ، فالجواب ان مكان الحشر سطح الارض ، و مكان العذاب اجواف الارض ، ولا يتصور امتناع في ذلك ، و ان قيل : انها لاتسع جميع الابدان قلنا : ان كان الامر كذلك فمدّها و اتساعها ممكن بالتخلخل ، و اما مكان الجنة ففي جهة الفوق الى ماشاء الله تعالى ، والقول بامتناع انخراق السماوات و فنائها و تحولها عما عليه شبهة لا يسمع اليها بعد صراحة الايات الكثيرة والاحاديث المتواترة في ذلك على ان هذه الشبهة و امثالها مما يرجع الى

فناء الممكنات منحلة بما سلف منا في مبحث قدرته تعالى من انـه تعالى مختار بالذات و خاصة الاختيار تساوى العدم و الوجود في كل ما انشأه على اى تقدير فـرض .

قول الشارح : الثالث ان دوام الخ توضيحه ان الانسان اذا احترق بالنار لاسيما تلك النار الموصوفة بتلك الاوصاف الهائلة فسد مزاجه وتفرق اجزاؤه ، واذا كان ذلك لم يبق علاقة للنفس بالبدن حتى يتألم الما حسيا ، فكيف تقولون : انه يبقى حيا و يتألم دائما ، والجواب ان تفرق الاجزاء كما امكن بعد التيامها امكن التيامها بعد تفرقها ، وكما امكن ذلك بفصل من الزمان امكن بلا فصل منه و بفصل قصير في الغاية بحيث لا يحس كما قال تعالى : كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب ، فاذا تكرر التفرق والالتيام هكذا احس الالم دائما من دون ان يكون حيا لان الالتيام لا يبقى و لا ميتا لان التفرق لا يبقى كما قـال تعالى : لا يموت فيها ولا يحيى .

قول الشارح : الرابع ان تولد الخ بيانه ان النفس لا يتعلق بالبدن الا اذا استعد باستعداد خاص و هذا الاستعداد لا يحصل الا في مني الرجل اذا وقع في رحم المرأة و مضى عليه زمان ، و اين المني و اين الرحم عند البعث والحشر ، والجواب اولا بالنقض كما ذكر الشارح ، و ثانيا ان هذا الحصر لا دليل عليه ، بل الواجب حصول هذا الاستعداد لاجزاء جسمانية سواء كانت في الرحم اوفي وعاء آخر .

قول الشارح : الخامس ان القوى الخ على ما مر بيان ذلك في المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الاول ، والجواب ان القوة الجسمانية فعلا او انفعالا اذا كان بسبب المجرد آثارها كحركات الافلاك على ما عليه الفلاسفة يمكن ان تكون غير متناهية ، والنفس مجردة لاسيما في الجنة

المسألة الخامسة

(فى الثواب و العقاب)

قول المصنف : ويستحق الثواب والمدح الخ ـ اى ويستحق المكلف الثواب والمدح بالطاعة ، والطاعة تتحقق باحد الامور الاربعة : فعل الواجب ، وفعل المندوب ، و فعل ضد القبيح الذى هو كف النفس عن القبيح ، والاخلال بالقبيح الذى هو ترك القبيح من دون التفات اليه : والجامع بين الاخيرين هو مطلق الترك ، و تحقق الطاعة به احد المذهبين ، والمذهب الاخر ان الطاعة فى ترك القبيح لا تتحقق الا بكف النفس ، والتارك من دون الكف لا يستحق الثواب و المدح . بل يظهر من بعض العبارات ان ذلك لا يسمى تركا ، و هذا قول ابى على الجبائى و اتباعه ، و يأتى فى كلام الشارح ابطال مذهبه .

ثم ان المراد بالقبيح ههنا اعم من الحرام فيشمل المكروه ، و ان اريد به الحرام فقط فى اول الفصل الثالث من المقصد الثالث و فيما يأتى من قوله : وكذا يستحق العقاب الخ ، و اما المباح فلا تتحقق الطاعة بفعله ولا بتركه الا ان يأتى به قاصداً لكونه مقدمة لواجب اومندوب اوترك قبيح اذلا فرق فى استتباع الثواب بين ان يكون الواجب او المندوب او ترك القبيح نفسيا او غيريا كما لافرق فى ذلك بين التعبدى والتوصلى ، و ذلك لان الاستناد اليه تعالى يستتبع ثوابه سواء كان الحاكم به الشرع او العقل ، ولقوله تعالى : ذلك بانهم لايصيبهم ظمأ ولا نصب الاية .

قول المصنف : بشرط فعل الخ ـ ان الطاعة لاتتحقق بصرف اتيان الواجب او المندوب اوترك القبيح ، بل يشترط بعد ذلك بان يأتى اويترك بداع الهى ، ولذلك ورد فى الحديث : انه لاعمل الا بالنية ولا نية الا بالسنة ، فالعمل المحفوظ عند الله تعالى المجزى به فاعله يوم القيامة هو الذى يوافق السنة بان يكون واجبا اومندوبا اوترك

قبیح فی الشرع مقارنا للنیة الالهیة ، فلذلک لاثواب للکافر علی عمله عندالله عزوجل کائنا ماکان و ان کان‌الله تعالی یتفضل علیه فضلا ما فی‌الدنیا اوالاخرة ان اتی بعمل صالح فی نفسه .

ثم ان الداعی الالاهی هو ما یجعل‌العمل منتسبا الی ارادته تعالی ، وهو علی وجوه: ان یأتی‌الفعل لوجوبه اوندبه شرعا ویترک لقبحه‌شرعا بحیث اذاسئل‌لم‌فعلت او ترکت اجاب لانه واجب او مندوب اوقبیح فی‌الشرع، اوان یاتی لوجه‌الوجوب اوالندب ویترک‌لوجه‌القبح ، والمراد بالوجه هوملاک‌الحکم من‌المصلحة اوالمفسدة الواقعیة التی یعلمها الشارع و یجعل‌الحکم علیها ملزمة کانت اوغیرملزمة ، وجمیع الملاکات یرجع الی ملاک واحد و هوالقربة من‌الله تعالی ، بحیث اذا سئل‌لم‌فعلت او ترکت اجاب لان اتقرب الی ربی عزوجل ، او ان یأتی اویترک بداعی‌الامتثال‌و هذا قریب من‌الوجه‌الاول ، او ان یأتی او یترک‌للتخلص عن غضبه اوالفوز برحمته بحیث اذا سئل اجاب‌بذلک ، او ان یأتی او یترک بداعی‌الطاعة خالصا بحیث اذاسئل اجاب بان ربی عزوجل وجدته اهلا للعبادة والطاعة فعبدته واطعته ، و فی‌الحدیث ان‌العباد ثلاثة : قوم‌عبدوا الله عزوجل خوفا فتلک‌عبادةالعبید، وقوم عبدوا الله‌تبارک و تعالی طلبا للثواب فتلک عبادة الاجراء ، وقوم عبدوا الله عزوجل حباله فتلک‌عبادة الاحرار ، و هی افضل العبادة .

قول‌المصنف : والمندوب کذلک ـ ای و بشرط فعل المندوب لندبه او لوجه ندبه .

قول‌المصنف : والضدلانه ترک‌القبیح ـ ای و بشرط‌فعل ضدالقبیح‌الذی هو کف‌النفس عن‌القبیح‌ویکون کفه هذا لاجل‌انه ترک للقبیح فی‌الشرع ، والحاصل انه یکف‌النفس عن‌الحرام اوالمکروه لحرمته اوکراهته فی‌الشرع ، ولا بأس بان یقال: او لوجه حرمته او کراهته کما قلنا .

قول‌المصنف : والاخلال به ـ ای و بشرط فعل الاخلال بالقبیح الذی هو ترکه من دون‌التفات و میل‌من‌النفس الیه حتی یکفها عنه لاجل انه اخلال‌به‌وترک

له ای‌لاجل ان‌المتروك حرام او مكروه فی‌الشرع .

ان قلت : كيف يتصور من غيرالملتفت‌هذا التعليل ، قلت : هذا التعليل‌كامن فی‌نفسه و ان لم‌يكن ملتفتا اليه‌ولا الی المعلل لانه اذا التفت و سئل : لم‌انت‌تركت الحرام الفلانی و غفلت عنه اجاب لانه حرام عندالله عزوجل .

قول‌المصنف : وظاهران المشقة الخ ـ اختلف‌الناس‌بعد اتفاقهم‌فی‌ارادته تعالی للطاعة من‌العباد واثابةالمطيع‌يوم‌القيامة فی لمية التكليف والطاعة. فالاشاعرة استراحوا الی‌انكاراللمية رأسا ونفی‌الاغراض فی افعاله تعالی ونفی وجوب شیءعليه تعالی لتحصّل غرضه .

و اما الحكماء فنعيم الاخرة وعذابها عندهم معلول بالذات للملكات‌الفاضلة والرديئة ، راجع النمط الثامن فی‌الاشارات .

و اما العدلية فالاكثر علی ان لميّته استحقاق العبد للثواب والمدح فی‌الدار الاخرة ، فان اداءالطاعات علة لاستحقاق‌العبد لذلك علية جعلية بمعنی ان‌الله تعالی بمقتضی حكمته وعدله ووعده‌يثيب‌العبد المنقادالذی اتی بما كلفه ، لاعلية‌ذاتية كما يقول‌الحكماء ، و هذا مذهب‌المصنف .

و بعضهم كابی‌القاسم‌الكعبی‌البلخی من‌المعتزلة والشيخ‌المفيد رحمه‌الله تعالی الی‌ان‌الطاعة من‌العباد اوجبها ما سلف من‌انعامه تعالی عليهم ، و اداءالطاعات‌معلول لانعامه و علة لاداء شكره تعالی علی نعمائه ، ای ان‌العقل و كذا الشرع يوجب‌علی الانسان ان يطيعه تعالی لاداء شكره علی نعمه .

قال‌الشيخ‌المفيد رحمه‌الله‌تعالی فی اوائل‌المقالات : و اقول ان‌نعيم‌اهل‌الجنة علی ضربين فضرب منه تفضل‌محض لايتضمن شيئا من‌الثواب ، والضرب الاخرتفضل من جهة و ثواب من اخری ، و ليس فی‌نعيم‌اهل‌الجنة ثواب وليس بتفضل علی‌شیء من‌الوجوه ، فاما التفضل منه‌المحض فهوما يتنعم به الاطفال والبله والبهائم اذ ليس لهؤلاء اعمال كلفوها فوجب من‌الحكمة اثابتهم عليها ، و اماالضرب الاخرفهوتنعيم المكلفين ، و انما كان تفضلاعليهم‌لانهم لو منعوها ماكانوا مظلومين اذما سلف لله تعالی

عندهم من نعمه و فضله و احسانه يوجب عليهم اداء شكره و طاعته و ترك معصيته ، فلولم يثبهم بعدالعمل ولاينعمهم لماكان لهم ظالما فلذلك كان ثوابه لهم تفضلا، و اما كونه ثوابا فلان اعمالهم اوجبت فيجودالله تعالى و كرمه تنعيمهم و اعقبتهم الثواب و اثمرته لهم فصارثوابا من هذه الجهة و ان كان تفضلا من جهة ماذكرناه ، وهذا مذهب كثيرمن اهل العدل من المعتزلة والشيعة، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة و الجهمية و من اتبعهم من المجبرة ، انتهى ، و المصنف ردّ هذا المذهب بقوله فيما يأتي : و ايجاب المشقة الخ .

اقول : الثواب والتفضل متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد لان التفضل عطاء بلااستحقاق والثواب عطاء بالاستحقاق، نعم الاستحقاق ليس بالحق الاصالي بل بالحق الذى جعله الله تعالى لعباده حسب وعده على مايشهد به الايات والاخبار ، فنعيم الجنة ثواب بهذا الاستحقاق ، ولكنه مع ذلك لا يقابله اعمالنا بل لابد من فضله علينا لان اعمالنا متناهية لاتقابل النعيم اللامتناهي ، فالحق ان نعم الجنة تستدام علينا بفضله لا ان كل نعمة ثواب من جهة و تفضل من جهة اخرى .

قول الشارح : مع القصد الى الرفع منه ـ اى مع القصد من المادح الى رفع الممدوح والانباء عن ترفع مقامه لان المدح ككثير من الافعال ذو اضافة لا يتحقق عنوانه الا بقصد اضافته .

قول الشارح : على مذهب من الخ ـ هذا المذهب ان الترك والفعل ضدان، ولايكونان ضدين الا ان يكون الترك كف النفس لا الاعم منه ، و على هذا المذهب ففعل ضد القبيح الذى هو كف النفس هو الترك والترك هو فعل ضد القبيح، فبينهما التساوى فلايكون عدم الفعل بدون الكف تركا ، والمذهب الاخر ان الترك اعم من فعل ضد القبيح لانه شامل له و للاخلال الذى هو عدم الفعل من دون الكفّ .

قول الشارح : ومنع ابوعلى و جماعة الخ ـ توضيح ماتمسكوا به لمذهبهم ان المطلوب بالنهي هو الكف فاذا اتى به العبد فقداتى بالمطلوب و اتيان مطلوب الشارع هو الطاعة دون غيره ، و اما ان المطلوب بالنهي هو الكفّ فلان المكلف في اى حال

كان فاما آخذ فى فعل اوكافٌ عن فعل و يمتنع عليه الخروج عنهما فهو لا يقدر على غيرهما ، و غير المقدور لا يطلبه الشارع من العبد على قواعد العدلية ، والجواب ان مطلوب الشارع عدم وقوع القبيح سواء امسك العبد نفسه عنه او لم يلتفت اليه اصلا ، و اما قولهم : يمتنع عليه الخروج عنهما فباطل لان القدرة كون الفاعل بحيث اذا شاء فعل و اذا لم يشأ لم يفعل ، و عدم المشية يتحقق مع الالتفات و بدونه .

ثم انهم تجاوزوا عن ذلك الى الالتزام بان الاخلال بفعل الواجب ايضا لا تتحقق به المعصية لعدم القدرة على الاخلال لعين ماذكروه من الدليل بعد اعتراض الخصم عليهم بان دليلكم يقتضى عدم تحقق المعصية فى الاخلال بالواجب ، والشارح اورد عليهم بان هذا الالتزام ظاهر فساده لان العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب اى التارك له من دون التفات اليه كما يستحسنون الذم على فعل القبيح ، و ذلك دليل على انه قادر على الترك و ان لم يكن ملتفتا الى المتروك ولم يتصوروا منه كفّا ، فاذا ثبت هذا فى الاخلال بالواجب ثبت ان الاخلال بالقبيح كذلك .

وقد يجاب عن دليلهم بان قولكم : ان المكلف اما آخذ فى فعل اوكافٌ عن فعل ليس بصحيح لانه فى حال سلامة قواه و انتباه حواسه دائما آخذ فى فعل ما ولازمه الغفلة عما سوى ذلك الفعل لان الانسان يشغله كل شأن عن غيره ولم يجعل الله لرجل من قلبين فى جوفه ، و فى حال النوم او عدم سلامة قواه ليس له التفات الى فعل اصلا ، و هذا هو الحق.

قول الشارح : والدليل على استحقاق الخ ـ قدمرٌ بعض الكلام فى ذلك فى المسألة الحادية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، و قد استدلوا ايضا عليه بآيات الجزاء والوعد والاخبار ، و قول المصنف فيما يأتى : ولدلالة السمع ناظر الى المقامين ، اى استحقاق الثواب و استحقاق العقاب .

قول المصنف : لاشتماله على اللطف ـ اى لاشتمال كون فعل القبيح والاخلال بالواجب سببا لاستحقاق العقاب والذم على اللطف ، و نفس مضمون هذه القضية لا تشتمل على اللطف ، بل اذا وقعت فى ذهن المكلف وعرفها ، فان المكلف اذا عرف

انالمعصية سبب لاستحقاق العقاب والذم يحصل فى نفسه خوف يمتنع بسببه عن ارتكاب المعصية فيبعد عنها و يحصل غرض البارى تعالى ، فلذلك قال الشارح فى تقريره : فلان المكلف اذاعرف ان مع المعصية الخ .

قول الشارح : لاشتماله على سبب الخ ـ اى لاشتمال كل من فعل القبيح و الاخلال بالواجب على سببيته لاستحقاق العقاب، وكونه سببا لذلك لوجهين، فالاشتمال فى كلام الشارح هو اشتمال المعصية على سببيته لذلك من باب اشتمال الموضوع على المحمول ، وفى كلام المصنف هو اشتمال هذه القضية باعتبار كونها معلومة للمكلف على اللطف من باب اشتمال القضية على لازمها .

قول الشارح : و تقريره انالعقاب لطف ـ فى هذا الكلام ايجاز فى الغاية لكن المراد يعلم من بيان الصغرى ، و تقديره ان اعلام المكلف و عرفانه بان المعصية سبب لاستحقاق العقاب لطف لان من المعلوم يقينا ان نفس العقاب ليس لطفا .

قول الشارح : و اماالكبرى فقد تقدمت ـ فى المسألة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث .

قول الشارح : و قد تقدم بيان ذلك ـ آنفا بقوله : و منع ابوعلى وجماعة الخ ،و قدمر ايضا توضيحه .

اعلم ان ترك الواجب بمعنى كف النفس عنه غير معقول لان الانسان اذا اشتاق نفسه الى فعل الواجب يفعله لموافقة هواه لهوى مولاه بخلاف فعل القبيح فانه يرجح هوى مولاه و يكف نفسه عن الارتكاب و ان كان يهواه ، فلايتصور فى ترك الواجب الا الاخلال به ، فقول ابى على والجماعة قول غير معقول ، و لكنك عرفت انهم التزموا بذلك لعدم التفكيك بين هذا المقام و مقام الاخلال بالقبيح من جهة اقتضاء دليلهم ، ولكن عرفت انه مدخول .

قول المصنف : ولقضاء العقل به مع الجهل ـ اشارة الى قياس من الشكل

الثانى ، هـو ان العقل جاهل بالتكاليف الشرعية و ليس بجاهل بالشكر فليس التكليف شكرا .

و اعترض عليه بان العقل يقضي باصل وجوب الشكر ، و اما تعيين مصاديقه فعلى عهدة الشارع ، و التكاليف انما هى لذلك ، فالعقل جاهل بالتكاليف و جاهل بموارد الشكر التى هى عين التكاليف .

اقول : لا منافاة بين ان يكون اداء التكاليف شكرا لنعمه تعالى و سببا للثواب .

قول المصنف : ويشترط فى استحقاق الخ ـ قدمر الكلام فى هذا الاشتراط فى مسألة حسن التكليف من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، فان التكليف الشرعى كما انه ليس قوامه بان يكون الفعل المكلف به شاقا كذلك استحقاق الثواب لايشترط بالمشقة .

قول الشارح : اذالمقتضى لاستحقاق الخ ـ المقتضى له هو كون العبد فى مقام الانقياد بما يأتى و يترك، والمقتضى لاستحقاق العقاب هو كونه فى مقام التمرد بما يأتى و يترك سواء كان ذلك شاقا عليه ام لا ، و سواء صادف الواقع ام لا ، وذلك لان الانقياد هو مناط صيرورة العبد مطيعا و التمرد هو مناط صيرورة العبد عاصيا ، والعبد المطيع مستحق للثواب و العاصى مستحق للعقاب، ولو كان المقتضى لاستحقاق الثواب مشروطا بالمشقة لم يكن للاخلال بالقبيح ثواب ، ولكان الارتياح فى الحلال مقتضيا لاستحقاق العقاب ، و لكان الاشق مطلقا اكثر ثوابا ، و لم يكن لاصل الايمان ثواب مع ان ثواب الاعمال مشروط به ، و التوالى كلها باطلة ، و اللزوم فيها ظاهر.

قول الشارح : و قدوجدت منفكة الخ ـ اى وقد وجدت و تحققت الطاعة منفكة عن الندم لان الندم فى حال الفعل ممتنع ، فحينئذ يتحقق استحقاق الثواب لتحقق مقتضيه الذى هو الطاعة بلامانع .

قول الشارح : نعم نفى الندم شرط الخ ـ لان بقاء الاستحقاق مشروط بموافاة الايمان الى آخر العمر ، والندم على الطاعة يكشف عن شكه فى الدين كما

ان الندم علی المعصیة یکشف عن الیقین فیه ، و سیأتی انشاء الله تعالی زیادة توضیح لهذا البحث فی مبحث الموافاة .

قول الشارح : وكذا لایشترط فی الثواب الخ ـ لان الطاعة تقتضی الثواب الاخروی حسب وعده تعالی ، والنفع الدنیوی المترتب علی الطاعة فی بعض الاحیان کصحة البدن المترتبة علی الصوم و تفرج الهم المترتب علی سفر الحج مثلا لایمنع ما اقتضاه الطاعة ولایوجب حسن خلف وعده تعالی ، فلاینافی النفع الدنیوی المترتب علی الفعل اوالترك ما وعده الله تعالی به عباده فی الاخرة اذا امتثله خالصا لله تعالی ، و انما المنافاة بینهما اذااتی بهلاجل النفع لالله تعالی وحده .

ثم یبقی الکلام فی الادعیة والصلوات و قراءة الایات و الصیامات المندوبة وغیرها التی بین الشارع ترتب منافع دنیویة علیها کرفع المرض و سعة الرزق و انکشاف الهم و هلاك العدو واداء الدین و غیرها ، فهل للعامل بها ثواب فی الاخرة مطلقا ام لامطلقا ام اذا لم یترتب ذلك النفع ام اذا قصد القربة مع ذلك ان امکن ، فالوجه هو الاخیر .

ثم ان الامر فی العقاب علی عکس ذلك ، فان الله تعالی اذا عذب عبده فی الدنیا علی عمل فهو اکرم من ان یعذبه مرتین کما هو مضمون بعض الاخبار .

المسألة السادسة

(فی صفات الثواب و العقاب)

قول الشارح : ان الثواب نفع عظیم الخ ـ علی هذا التعریف یکون التعظیم والاهانة من مقومات الثواب والعقاب ؛ فلیسا خارجین عنهما حتی یحتاج الی اشتراط الاقتران ؛ لکن امثال هذه الحدود لیست ذاتیة ؛ و اما الاشاعرة حیث لایوجبون علی الله تعالی شیئا فلم یشترطوا هذا الامر.

قول المصنف : و يجب دوامهما ـ اى بحسب الاستحقاق فلا ينافى عدمه فى الاخرة بعفوه و مغفرته و شفاعة اوليائه لمرتكب الكبيرة او ابتلائه ببلايا فى الدنيا ـ او ببعض العذاب فى البرزخ، و كذا انقطاع عذاب بعض من دخل النار بالعفو والشفاعة بعد ثلاث مائة الف سنة كما فى بعض الاخبار او بعد احقاب كما فى الاية او اقل او اكثر على ما هو مذهب الامامية والمستفاد من اخبار كثيرة لان المؤمن المرتكب للكبيرة يستحق بايمانه الجنة على ما يأتى فى المسألة الثامنة .

قول المصنف : لاشتماله على اللطف ـ الكلام فى الاشتمال هنا كالكلام فى ذيل قوله : لاشتماله على اللطف فى المسألة السابقة .

قول الشارح : ذهبت المعتزلة الى ان الثواب الخ ـ الاقــوال فى ذلك خمسة: الاول انهما دائمان ، وهذا قول جمهور اهل الاسلام ، الثانى ان الجنة والنار تفنيان و تبيدان و يفنى من فيهما حتى لايبقى الا الله وحده كما كان وحده لاشىء معه ، و هذا قول جهم بن صفوان ، الثالث ان حركات اهل الجنة والنار تنقطع و يسكنون سكونا دائما، وهذا قول ابى الهذيل العلاف والنظام المعتزليين ، لكنه لامحصل له الاقول جهم، الرابع ان اهل النار يتنعمون فيها كما ان اهل الجنة يتنعمون فى الجنة، و هذا قول البطيخية ، الخامس ان مآل اهل جهنم كلهم الى النعيم ، و هذا قول الصوفية .

قول الشارح : و ذهبت المرجئة ـ الارجاء بمعنى التأخير، و فعله يهمز ولا يهمز، والتأخير اما عن وقت او مكان او تأخير شىء عن شىء بمعنى عزله عنه والقول بانه ليس منه ، و يقال المرجئة لهذه الفرقة من المسلمين بالاعتبار الثالث فانهم يقولون: ان العمل ليس من الايمان ، و ان العبد لا يعذب على ترك الطاعة و فعل المعصية اذا كان الايمان خالصا ، و الايمان عندهم هو المعرفة بالله و المحبة و ترك الاستكبار .

و فى الحديث : ان المرجىء يقول : من لم يصل و لم يصم و لم يغتسل من جنابة و هدم الكعبة و نكح امه فهو على ايمان جبرئيل و ميكائيل ، ومافى الاحاديث

الکثیرة عن ائمتنا علیهم السلام من ان العمل من الایمان ناظر الی نفی ماعلیه المرجئة لعنهم الله .

قال الشهرستانی: المرجئة اربعة اصناف: مرجئة الخوارج ، و مرجئة القدریة، و مرجئة الجبریة ، والمرجئة الخالصة ، و صالح بن عمرو الصالحی و محمد بن شبیب و ابوشمر وغیلان الدمشقی والخالدی جمعوا بین الارجاء والتفویض، انتهی ، و هذه الفرقة والوعیدیة علی طرفی الافراط والتفریط فانهم یقولون بتکفیر صاحب الکبیرة وتخلیده فی النار .

قول الشارح : فی حکم الدائمتین ـ معنی الدوام الحکمی ما رواه العلامة المجلسی رحمه الله فی البحار باب ذبح الموت من کتاب المعاد عن محاسن البرقی و علل الشرائع بالاسناد عن ابی هاشم ، قال : سألت ابا عبدالله علیه السلام عن الخلود فی الجنة والنار ، فقال : انما خلد اهل النار فی النار لان نیاتهم کانت فی الدنیا لو خلدوا فیها ان یعصوا الله ابدا ، و انما خلد اهل الجنة فی الجنة لان نیاتهم کانت فی الدنیا لو بقوا ان یطیعوا الله ابدا ما بقوا ، فبالنیات تخلد هؤلاء و هؤلاء ، ثم تلا قوله تعالی : قل کل یعمل علی شاکلته ، قال : علی نیته .

ان قلت : ان من الجائز ان لو بقی الکافر آمن او بقی المؤمن کفر، فللکافر ان یحتج یوم القیامة و یقول : یارب ان کنت ابقیننی فی الدنیا الی حین لکنت آمنت بك، قلت : ذلك الی علمه تعالی فانه ان علم ذلك من عبد لم یخترمه قبله ، قال تعالی : ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه .

قال المفید رحمه الله تعالی فی اوائل المقالات : القول فی علم الله تعالی أن العبد یؤمن ان ابقاه بعد کفره اویتوب ان ابقاه عن فسقه ایجوز ان یخترمه دون ذلك ام لا ، اقول : ان ذلك غیر جائز فیمن لم ینقض توبته ویرجع فی کفره بعد ترکه ، وجائز بعد الامهال فیمن انظر فعاد الی العصیان لانه لو وجب ذلك دائما ابدا لخرج عن الحکمة الی العبث ولم یکن للتکلیف اجر، و هذا مذهب ابی القاسم الکعبی و جماعة کثیرة من

اصحاب الاصلح و يخالف فيه البصريون من المعتزلة و مانعوا اللطف منهم و سائر المجبرة ، انتهى .

قول الشارح : لان دوام احدالمعلولين الخ ـ المراد بالمعلولين المدح و الثواب المعلولين للطاعة ، و الذم و العقاب المعلولين للمعصية ، و الحاصل ان دوام المدح يدل على دوام علته و دوام قرينه الذى هوالمعلول الاخر، لكن العلةدائمة حكما لاحقيقة .

قول الشارح : هذا مافهمناه الخ ـ الادلة الثلاثة لا تخلو عن مناقشات ، فالمعتمد فى هذا البحث السمع من الايات و الاخبار ، فانه يدل على دوام الثواب و النعيم لكل من يدخل الجنة و دوام العقاب لبعض من يدخل النار و خروج بعض آخر بعد التعذيب حينا على الاختلاف

قول المصنف : على تقدير حصوله فيهما ـ اى حصول الخلوص عن الشائبة فى العوض والتفضل .

قول المصنف : و هو ادخل الخ ـ اى والخلوص فى العقاب عن الشائبة اشد تأثيرا من حيث الزجر عن المعاصى و ازيد لطفا ، والمراد بذلك ان الاعلام بخلوص العقاب لطف زائد على اصل الاعلام بالعقاب كما مر نظيره ذيل قوله فى المسألة السابقة و لاشتماله الخ ، ثم ان هذا الدليل على خلوص الثواب والعقاب لايخلوعن مناقشة ، فالمعتمد هنا ايضا الادلة السمعية .

قول الشارح : ولعدم اجتهاده فى العبادة ـ أى لعدم ذلك فى الدنيا حتى يحصل له تلك الدرجة العظمى فى الاخرة و ان تلك الدار ليست محل الاجتهاد فى العبادة .

قول الشارح : فانه يجب عليهم الشكر الخ ـ لان وجوب الشكر عقلى لا يختص بدار دون دار ، وقد ورد فى الايات ان اهل الجنة يحمدون ربهم .

قول الشارح : و الاخلال بالقبائح ـ اى و يجب عليهم الاخلال بالقبائح .

قول الشارح : ان شهوة كل مكلف الخ ـ اى لشدة فرحه و ابتهاجه بما فيه

لایخطر بباله ما هو اعلی منه .

فی تفسیر القمی بالاسناد عن ابی بصیر و رواه المجلسی فی ثامن البحار المطبوع حدیثا ص ۱۲۰ ، قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام جعلت فداك یا بن رسول الله شوقنی، فقال: یا ابا محمد ان الجنة توجد ریحها من مسیرة الف عام ، و ان ادنی اهل الجنة منزلا لو نزل به الثقلان الجن والانس لوسعهم طعاما و شرابا ولاینقص مما عنده شیء و ان ایسر اهل الجنة منزلة من یدخل الجنة فیرفع له ثلاث حدائق ، فاذا دخل ادناهن رأی فیها من الازواج والخدم والانهار والثمار ماشاء الله ، فاذا شکر الله وحمده قیل له : ارفع رأسك الی الحدیقة الثانیة ، ففیها مالیس فی الاولی ، فیقول : یارب اعطنی هذه، فیقول : لعلی ان اعطیتکها سألتنی غیرها ، فیقول : رب هذه هذه ، فاذا هو دخلها و عظمت مسرته شکر الله و حمده ، قال : فیقال : افتحوا له باب الجنة ، و یقال له : ارفع رأسك ، فاذاً قد فتح له باب من الخلد ویری اضعاف ما کان فیما قبل ، فیقول عند تضاعف مسراته : رب لك الحمد الذی لایحصی اذ مننت علی بالجنان و انجیتنی من النیران ، قال ابو بصیر: فبکیت و قلت له : جعلت فداك زدنی ، قال : یا ابامحمد ان فی الجنة نهرا فی حافتیها جوار نابتات ، اذا مرّ المؤمن بجاریة اعجبته قلعها وانبت الله مکانها اخری ، قلت: جعلت فداك زدنی، قال : المؤمن یزوج ثمان مائة عذراء و اربعة آلاف ثیب و زوجتین من الحور العین ، قلت : جعلت فداك ثمان مائة عذراء؟! قال : نعم ما یفترش منهن شیئا الا وجدها کذلك ، قلت : جعلت فداك من ای شیء خلقن الحور العین ، قال : من تربة الجنة النورانیة ، و یری مخّ ساقیها من وراء سبعین حلة ، قلت : جعلت فداك الهنّ کلام یتکلمن به فی الجنة ، قال : نعم، کلام یتکلمن به لم یسمع الخلائق بمثله ، قلت : ماهو ، قال : یقلن : نحن الخالدات فلا نموت ، و نحن الناعمات فلانبأس ، و نحن المقیمات فلانظعن ، و نحن الراضیات فلا نسخط ، طوبی لمن خلق لنا وطوبی لمن خلقنا له ، نحن اللواتی لو انّ قرن احدانا علق فی جو السماء لاغشی نوره الابصار .

قول الشارح : یبلغ سرورهم بالشکر الخ ـ بل بشکره یتنعمون و بحمده

يلتذون اكثرمما يلتذون بنعم الجنات .

قول الشارح : فانه لامشقة عليهم الخ ـ قد ذكرنا ان الاخلال بالقبيح لامشقة فيه حتى فى الدنيا ، و اما كفّ النفس عن القبيح ففيه مشقة فى الدنيا على بعض النفوس؛ ولكن فى الجنة لامعنى لفعل القبيح اصلا لعدم اقتضاء ذلك فى نفوسهم لتطهّرها عن الخبائث و لعدم حرمانهم عما تشتهيه انفسهم آناً ما ؛ بل كلما تشتهيه نفس فهو حاضر عنده فى الفور بالابداع ؛ فهو غنى بالثواب و النعمة هكذا عن القبيح ؛ و لا حالة انتظار له فى شىء حتى يحتال طريقا للوصول اليه فيختار طريق خطاء او صواب .

قول الشارح : و ليس ذلك تكليفا الخ ـ اشارة الى الايراد الذى اجيب عنه؛ و هو ان اهل النار يفعلون ما اراد الله تعالى منهم و يتركون القبائح ؛ فيجب ان يثيبهم على ذلك ؛ فاما يثيبهم فهو يخالف خلوص العقاب و اما لايثيبهم فهو يخالف عدله ؛ والجواب ان ذلك منهم ليس على سبيل الاختيار بل يلجأون اليه ؛ والجزاء انماهو على الفعل الاختيارى و قد مر بعض التوضيح لذلك فى مسألة حسن التكليف .

قول المصنف : و يجوز توقف الثواب الخ ـ هذا ردّ على ماذهب اليه المرجئة من ان الثواب فى الاخرة لايجوز ان يتوقف الاعلى معرفة الله تعالى والخضوع له و محبته ؛ و استدلوا على ذلك بان رسول الله صلى الله عليه و آله كان يكتفى فى اول البعثة بذلك ؛ وكان يقول : قولوا لااله الاالله تفلحوا ؛ و كان يقول من مات على ذلك دخل الجنة ؛ والجواب انه لولم يجز توقفه على شرط لكان العارف بالله تعالى و ان لم يصدق النبى صلى الله عليه و آله مثابا فى الاخرة من اهل الجنة ؛ والتالى باطل باجماع المسلمين ؛ وان اكتفاء رسول الله صلى الله عليه و آله بذلك كان مختصا باول البعثة باجماع المسلمين ايضا مع انه صلى الله عليه و آله لم يكن يكتفى به من دون تصديق رسالته .

ثم ان بعضهم حين الزم بهذه الامور زاد على معرفة الله عزوجل معرفة الرسول صلى الله عليه و آله و الاقرار بما جاء به من عند الله تعالى بالجملة دون التفصيل ،

و قد مر الكلام فی مذهبهم عن قريب .

قول الشارح : اختلف المعتزلة على اربعة الخ - اعلم انه لاشبهة ولا خلاف فی ان الثواب والعقاب يقعان فی الاخرة ، قال امير المؤمنين عليه السلام : اليوم عمل بلا حساب و غداً حساب بلا عمل ، والثواب والعقاب بعد الحساب ، و ما يصل الى المؤمن والكافر من البلايا والعطيات فی الدنيا ترتبا على بعض الاعمال او ابتداء ليس بثواب الايمان والصالحات و عقاب الكفر والسيئات ، و ان امكن ان يكون عقابا للمؤمن على سيئاته او بعضها او عطاء للكافر على خير او خيرات صدرت منه ، و قد ورد فی اخبار ان الله يبتلی عبده المؤمن فی الدنيا حتى يخلص له الثواب فی الاخرة و يعطی الكافر فی الدنيا عطايا حتى يخلص له العذاب فی الاخرة ، ولاشبهة ان مقتضی العقاب والثواب انما هو فی هذه الدار ، و لا شبهة انه ليس علة تامة و الالم ينفكا عنه ، بل مقتض للاستحقاق .

ثم اختلفوا فی ان الاستحقاق متی يحصل ؟ و هل له شرط او مانع ام لا ؟ بعد الاتفاق على ان مقتضيه الطاعة والمعصية :

فالاشاعرة بمعزل عن هذا البحث ، فانهم لا يوجبون شيئا ولا يقولون بالاستحقاق ولا بوجوب شیء من الثواب والعقاب عليه تعالى ، بل يقولون : له اثابة العاصی وعقاب المطيع كما صرح به الشارح القديم فی شرحه .

و طائفة من المعتزلة قالوا : ان الاستحقاق يحصل حال الموت ، و آخرون منهم قالوا : يحصل فی الاخرة ، والعبد قبل ذلك لا يستحق ثوابا ولا عقابا ، و على هذين المذهبين فان مات العبد على الايمان والطاعة فلا معنى لاشتراط استحقاق الثواب بشیء ولا يتصور له مانع اذ خرج من دار الاختيار ، و ان مات على الكفر فكذلك ، و ان مات على العصيان بلا توبة منه فمن الممكن ان يمنع من استحقاق عقابه مانع من عفو الله تعالى بالشفاعة او بدونها ، و لكن هذا ليس من مذهب المعتزلة ، و يأتی ذكره فی مسألة العفو والشفاعة .

و طائفة اخرى من المعتزلة كابی علی و ابی هاشم الجبائيين قالوا : ان الاستحقاق

يحصل فى وقت وجود الطاعة و المعصية لانهما علتان تامتان لذلك من دون شرط و مانع ، و لكن استحقاق الثواب و استحقاق العقاب ضدان، ايهما حصل متأخرا ينتفى به المتقدم او مطلقا على ما يأتى تفصيله فى المسألة السابعة انشاءالله عزوجل ، وهذا هو القول بالاحباط و التكفير

و جمهور الامامية و بعض من اصحاب الاعتزال قالوا : ان الاستحقاق يحصل فى حال الطاعة و المعصية ، ولكن بقاؤه فى الظاهر مشروط بالموافاة ، و اما فى الواقع فهو الى علم الله تعالى ، فان كان فى علمه تعالى انه يوافى الى حال الموت حصل الاستحقاق بالطاعة او المعصية و ان كان فى علمه تعالى انه لا يوافى لم يحصل من اول الامر ، و معنى الموافاة هو ان لا يأتى المكلف بشيء اختيارا قبل الموت يرتفع به الاستحقاق كالتوبة عن الكفر و المعصية التى ترفع استحقاق العقاب و الارتداد الذى يرفع استحقاق الثواب .

قول الشارح : الى حال الموت او الاخرة ـ الترديد لا يأتى فى موافاة الطاعة اذ بالموت تظهر الموافاة ، و ان لم يواف يظهر ذلك قبل الموت ، و يصح فى موافاة المعصية اذ يمكن زوال الاستحقاق فى البرزخ او القيامة بعفو الله تعالى .

قول الشارح : قبل الموافاة ـ هكذا فى كثير من النسخ ، و الصحيح قبل الوفاة .

قول الشارح : و بهما استدل المصنف ـ كذا فى كثير من النسخ، والصحيح بهما و استدل المصنف ، والجار متعلق بلم يستحق .

قول الشارح : و تقريره ان نقول الخ ـ اعلم ان حبط العمل فى آيات القرآن علق على الشرك او الكفر او النفاق او الارتداد ، وفى آية واحدة فى سورة الحجرات علق على رفع الصوت فوق صوت النبى صلوات الله عليه و آله و الجهر له بالقول، وذلك يرجع الى ايذائه و اهانته ، فهو يكشف عن النفاق .

و من المفسرين من قال : ان معنى الحبط كون العمل واقعا على خلاف الوجه الذى يستحق عليه الثواب ، ومنهم من قال: معناه بطلان العمل الذى استحق عليه الثواب،

والايات اذا تدبرتها بتأييد آيات اخرى و احاديث عرفت انها بصدد بيان ان العمل الذى صدر من العبد بلاشد"ه بحبل الايمان ولا ارتباط بمبدء الحق فى الواقع و ان كان صورته كصورة عمل اهل الايمان فانما يقع بلا تأثير فى سعادة فاعله ، و هذا ينطبق على المعنى الاول .

قول الشارح : كون العمل باطلا من اصله ـ بناءً على حصول الاستحقاق عند الموت اوفى الاخرة لان العمل مالم يستحق عليه الثواب باطل سواء ارتد" قبل الموت ام لا ، ثم بالموت مع عدم الارتداد يخرج من البطلان و يتصف بالصحة والقبول واستحقاق الثواب عليه ، و هذا باطل لان بطلان العمل و حبطه معلق على الشرك والارتداد فكيف يكون باطلا مطلقا ، ولان الكلام شرط و جزاء اى الشرك والحبط و هما انما يقعان فى مستقبل العمل فكيف يكون العمل باطلا قبلهما ، فالاستحقاق حاصل حين العمل ولو فى الظاهر.

قول الشارح : او ان الثواب يسقط بعد ثبوته ـ بناء على حصول الاستحقاق حال العمل من دون الاشتراط بالموافاة ، وهذا قول بالتحابط ، و يبطل بالذى ذكره اولا من اشتراط الموافاة .

قول الشارح : او ان الكفر ابطلهـ اى ابطله فى الواقع و يكشف عن بطلانه و حبطه حين الارتداد و ظهور الكفر ، و هذا على القول باشتراط الموافاة، و هذا حق لما ياتى من بطلان التحابط المستلزم لبطلان القول بعدم اشتراط الموافاة .

المسألة السابعة

(فى الاحباط والتكفير)

قول المصنف : والاحباط باطل ـ ظاهره بطلان الاحباط و عدم التعرض لبطلان التكفير ، والمشهور بطلانهما ، و قد يطلق الاحباط على الاعم منهما ؛ ولا يبعد

ارادة المصنف له كما ان الشارح كذلك فهمه ، و فيهم من يخالف الجمهور فيهما و فى التكفير فقط .

قول الشارح : فقال ابوعلى الخ ـ نسب الى ابى‌على هذا القول بصورتين، الاولى ان المتقدم يحبط بالمتأخر مطلقا و هو يبقى بحاله ، و هذا باطل لوجوه :

الاول انه يستلزم ان احداً لو اطاع ايام دهره ثم تكلم بكذبة او شرب قطرة خمر فى آخر عمره كان كمن لم يطع ربه طرفة عين ، و هذا ظلم ببداهة العقول ، ولا يستقيم على طريقة العدلية ، و هذا الوجه لايجرى فى التكفير.

الثانى لزم ان لايكون عند الانسان حين موته الا الحسنة اوالسيئة ، و هذا باطل للايات والاخبار الدالة على ان من العباد من خلط بين الصالح والسيىء من الاعمال و ان الله تعالى يعذبهم القيامة اويتوب عليهم .

الثالث لزم ان يكون ايجاب التوبة لغوا .

الرابع قوله تعالى : فمن يعمل مثقال ذرة الاية ، و هى تدل على ان كل خير او شر يجازى عليه و ما يقع محبطا لا يجازى عليه فلا شىء من خير او شر يقع محبطا .

الصورة الثانية و ذكرها الرازى فى الاربعين هى ان المتأخرة تحبط المتقدمة بمقدارها لامطلقا و تبقى بحالها ، فان من اتى بحسنتين ثم سيئتين انحبطت الحسنتان و بقيت السيئتان بحالهما و كذا العكس ، و من اتى بعشر حسنات او سيئات ثم اتى بخمس عشرة حسنة او سيئة انحبطت العشرة و بقيت الخمس عشرة بحالها ، و من اتى بالاكثر اولا انحبط منه بمقدار الاقل المتأخر و بقى المتاخر بحاله مع فضل المتقـدم .

و يرد على هذه الصورة ايضا تلك اللوازم الباطلة ، لكن فى بعض الموارد .

و حاصل كلام ابى على فى الصورتين ان المتأخر يؤثر فى اسقاط المتقدم لا العكس بخلاف قول ابى هاشم .

قول الشارح : لان من اساء واطاع الخ ـ هذه الفروض تأتى على قول ابى هاشم

فی جمیع الموارد ، لاعلی قول ابی علی الافی بعض الموارد .

قول الشارح : مساویا لمن یصدر ـ کذا فی النسخ التی عندی ، والصحیح مساویا لمن لم یصدر .

قول الشارح : والایفاء بوعده الخ ـ قد مرّ فی المسألة الرابعة عدم وجوب الایفاء بالوعید ، بل العفو حسن ان لم یعارضه امر آخر.

قول المصنف : ان کان الاخر ضعیفا ـ کذا فی النسخ ، و الصحیح ضعفا بکسر الضاد .

قول الشارح : قول ابی هاشم بالموازنة ـ حاصل قوله قیاس حسنات المؤمن و سیئاته و اخذ فضل الاکثر علی الاقل ، فان کان الفضل لسیئاته انتفت حسناته فیخلد فی النار ، و العکس بالعکس ، و ان تساوتا فالامر الی الله تعالی .

قول الشارح : لیس اسقاط احدی الخ ـ جواب لاذا ، و کذا الامر فی سائر فروض الضعف کالاربعة و الاثنی عشر و الخمسة والعشرین ، و کذا فیما لیس ضعفا کالاربعة و الستة ، والخمسة والسبعة ، و بالجملة فی صورة عدم التساوی .

قول الشارح : فان تقدم اسقاط الخ ـ هذا الوجه یجری فی غیر المتساویین ایضا لان الخمسة المتأخرة مثلا اذا اسقطت خمسة من السبعة المتقدمة فالاثنان الباقیان ان کانا مؤثرین فصیرورة المغلوب غالبا تأتی فی ثلاثة من الخمسة الساقطة و الافغی جمیعها ، و کذلک فی فرض تقارن التاثیر.

ثم اورد علی الوجهین ان ذلک یلزم لو کان التأثیر فی الاسقاط بالعلیة الذاتیة ، و لیس کذلک بل الامر فی الاخرة علی سبیل المجازاة العرفیة .

تتمیم و تحقیق

لاخلاف بین الامة فی ان الکفر ینفی الایمان المتقدم و کذا الایمان ینفی الکفر المتقدم سواء قلنا بالتحابط ام لا ، فانما یظهر ثمرة النزاع فی المؤمن الذی عمل صالحا

و آخرسيئا ، ويظهر من المفيد رحمه الله ان الايمان ان كان حقيقيا مستقرا فالموافاة حتم لا ينقلب الى الكفر، و من مات على الكفر لم يكن مؤمنا و ان كان اظهر الايمان في حياته .

قال في اوائل المقالات : القول في الموافاة ، اقول: ان من عرف الله تعالى وقتا من دهره و آمن به حالا من زمانه فانه لا يموت الا على الايمان به ، ومن مات على الكفر بالله تعالى فانه لم يؤمن به وقتا من الاوقات ، و معي بهذا القول احاديث عن الصادقين عليهم السلام ، و اليه ذهب كثير من فقهاء الامامية و نقلة الاخبار ، و هو مذهب كثير من المتكلمين في الارجاء ؛ و بنو نوبخت رحمهم الله يخالفون فيه و يذهبون في خلافه مذاهب اهل الاعتزال ، انتهى .

اقول : الحق ما قاله رحمه الله فان المؤمن اذا كان ايمانه يقينيا مستقرا على الوجه الذى ارتضاه الله تعالى و ذاق طعم هذا الايمان و اتى بالطاعة على الوجه المامور به فلامعنى لزوال ايمانه فلا يتصور اشتراط استحقاقه لثواب الطاعة بشيء لانه اتبع هدى الله تعالى و من اتبع هداه فلا يضل ولا يشقى ؛ وعكس نقيض هذه القضية ان من ضل وشقى لم يكن يتبع هدى الله تعالى ، و من لم يتبع هدى الله تعالى لم يؤمن ولم يأت بالطاعة على وجهها و ان كان ظاهر حاله ذاك ؛ و ذلك ليس يخفى على الله عزوجل : فيصح ان يقال: ان الاستحقاق لم يحصل في الواقع لان الله تعالى يعلم ان ما أتى به ليس على وجهه اذا تاه بلا ايمان واقعا ؛ و يظهر مشهودا و لو على نفسه يوما من مستقبل عمره انه لم يكن على ما ينبغي في مقام العبودية ؛ و ايضا يصح ان يقال : ان الاستحقاق حصل في الظاهر مشروطا بالموافاة ؛

والحاصل ان الحق الحقيق بالتصديق ان الطاعة علة تامة لاستحقاق الثواب ويحصل في وقتها اذا اتى بها على الوجه المرضى عند الله عزوجل ؛ ولاينتفى هذا الاستحقاق بطريان الضد اذ لا ضلالة بعد هدى الله تعالى ؛ و اما اذا لم تكن على الوجه المذكور فلا استحقاق الا في الظاهر ؛ و هذا الظاهر ينتفى لا بطريان الضد اذ لا واقع له ؛ بل بظهور انتفاء الحقيقة إلى آخر الامر و حين لقاء ربه ؛ هذا في الايمان والطاعة

واما الکفر فالمطبوع منه علی القلب الذی علم الله تعالی انه لاینسلب عنه ابدا فاستحقاق العقاب علیه و علی القبائح المفعولة حاصل فی الحال اذلا موجب لتأخیر الاستحقاق ، و اما الذی ینسلب عنه فالله تعالی لایخترمه حتی ینسلب، واستحقاق العقاب علیه و علی اعماله لم یتحقق فی الواقع لان نور الایمان الذی غطی علیه و لما یظهر و یظهر بعد ذلك مانع عن ان یحق علیه العذاب بحسب الواقع و فی علم الله عزوجل ، و اما فی الظاهر فالکلام فیه کالکلام فی الایمان الظاهری .

و اما المعصیة من المؤمن الذی ارتضی الله تعالی ایمانه فاستحقاق العذاب علیها حاصل فی الحال لان المعصیة علة تامة له ، لکن یزول بطریان الضد لا الضد الذی یقوله المعتزلة ، بل احد الامور التی تستجلب عفو الله تعالی عنه من نار ندم التوبة او حرقة القلب لمحبة اولیاء الله تعالی او مس من العذاب او البلاء فی الدنیا او فی البرزخ او فی القیامة لا فی نار الجحیم الحاطمة ، و للشفاعة شأن عظیم فی هذا الموقف.

هذا ما استنبط من الایات والاخبار فی هذا الباب و یساعده اعتبار العقل ، وعلی ذلك فالاحباط بمعنی بطلان العمل المستحق علیه الثواب باطل ، والتکفیر بمعنی رفع استحقاق العذاب بالمعصیة عن المؤمن ببعض الامور التی تستجلب عفو الله تعالی حق. ان قلت : ما الفرق بین الکافر الذی یؤمن انه لایحق علیه العذاب بکفره و اعماله والمؤمن العاصی الذی قلت ان عصیانه علة تامة لاستحقاق العذاب حتی ینتفی بطریان الضد فلیکن کفر الکافر علة لاستحقاقه للعذاب و ینتفی بایمانه ، قلت : الفرق ان الکافر هکذا شاك فی الحق والشاك لیس علیه شیء لاسیما من کان علی سبیل التحقیق والفحص و اما المؤمن فهو علی یقین من امره فی مخالفة ربه .

المسألة الثامنة

(فی انقطاع عذاب اصحاب الکبائر)

قول المصنف : والکافر مخلد ـ یظهر مما فی دعاء کمیل رحمه الله ان التخلید

يخص بالمعاند ، ولافرق فيه بين ان يكون داخلا في الاسلام اوخارجا منه ، والمعاند هوالذي علم الحق و جحده او اهمل و قصر و امتنع عن الفحص مع الامكان ، و غير المعاند هو الذي لايتمكن من الفحص مع ارادته اويفحص ولايبلغ الحق و ان كان فرضهما بعيدا او يقصر فكره و يضعف عقله عن ذلك اصلا .

قول الشارح : اجمع المسلمون كافة الخ ـ مع اختلافهم في تفسير الكفر ، و تكفير فرق المسلمين بعضهم بعضا ، و اتفاقهم على ان الناجية منهم فرقة واحدة ، و دعوى كل فرقة انها هي ، و ورود النص عن النبي صلى الله عليه وآله في ان الناجي من كان على منهاج علي بن ابي طالب عليه السلام .

قول الشارح : فالوعيدية على انه كذلك ـ الوعيدية تطلق على الذين زعموا ان وعيده تعالى بدخول النار والخلود فيها عام للكفار و لمرتكبي الكبائر من اهل الاسلام و ان من دخل نار جهنم لايخرج منها ابدا، وهذا المذهب نسب في كتب المذاهب الى الخوارج والزيدية والبكرية والمعتزلة و نسب الشارح هنا الى طائفة كثيرة منهم، لكن هؤلاء الفرق لايكفرون مرتكب الكبيرة الا الخوارج ، و ان المعتزلة يقولون : ان مرتكب الكبيرة ان لم يحبط ما ارتكبه ولم يتب منه يدخل النار خالدا فيها ، واما العفو فهم فيه مختلفون سيأتي الكلام فيه في المسألة التاسعة انشاء الله تعالى ، راجع فيما ذكرناه مقالات الاسلاميين و التبصير في الدين والملل والنحل و اوائل المقالات و اربعين الرازي .

قول الشارح : فتقال على وجوه ـ حاصل هذه الوجوه ان الكبر والصغر حيث انهما من مقولة الاضافة فلابد من ان يضاف موصوفهما الى شيء ، فكبر كل معصية او صغرها اما بالاضافة الى طاعة او معصية اخرى او الى ما عند فاعلها من الثواب ، والكبر والصغر يأتيان في الطاعة ايضا، لكن القوم انما تكلموا في المعصية لان لها احكاما في الكلام والفقه من حيث الكبر والصغر دون الطاعة .

قول الشارح : او هي اصغر من الخ ـ الظاهر ان الترديد تخيير في التعبير .

قول الشارح : وحصول الاختلاف الخ ـ مبتدء و خبر، ای حصول الاختلاف بنقصان ثواب طاعة اوزيادته بحسب الاوقات حتى ينقص من عقاب معصية فی وقت ويزيد عليه فی وقت آخر ليس لنفس الوقت والزمان لان الزمان لا اثر له فی ذلك، بل بامور تقترن بالطاعة والمعصية من ضعف الاسلام و قوته و زيادة معرفة الفاعل و نقصانه و كونه لمنفق عليه وليا من اولياء الله تعالی او مؤمنا من عامة المؤمنين و غير ذلك مما لاتحصى كثرة واو بالقياس الى شخص واحد :

قول الشارح : ينقص فی كل وقت عن الخ ـ فی هذا الوجه يجری ايضا حصول الاختلاف بحسب اقتران امر بكل من المعصيتين .

قول الشارح : بالاضافة الى ثواب فاعله ـ هذا الوجه يتفرع على القول بالتحابط، و حاصله ان العبد فی ای وقت ارتكب معصية فاما ان يكون له مقدار من الثواب او العقاب و اما ان لا يكون ، فان كان له ثواب قيس الى عقاب تلك المعصية ، فان كان العقاب نقص من الثواب فتلك المعصية صغيرة و ان كان الامر على العكس فهی كبيرة .

قول الشارح : اطبق العلماء عليه ـ ای علماء المعتزلة ، قال الطبرسی رحمه الله فی المجمع ذيل قوله تعالی: ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه الاية: وقالت المعتزلة: الصغيرة ما نقص عقابه عن ثواب صاحبه، ثم ان العقاب اللازم عليه ينحبط بالاتفاق بينهم، انتهی ، ای يقع التحابط بينه و بين الثواب الذی لصاحبه حين ارتكاب المعصية ان كان عنده ثواب .

اقول : ان فی الكبر والصغر اعتبارات :

الاول ان الكبر والصغر وان كانا من مقولة الاضافة لكنهما لا يكفيان فی التعين، بل لابد للحكم بان هذا كبير او صغير من واحد لوحظ معيارا للحكم ، فمن قال مثلا : ان هذا الدار اوالباب كبير فليس حكمه هذا بالقياس الى دار اوباب اصغر منه، بل بالقياس الى ماهو المتعارف عند الناس من الباب اوالدار ، نعم الحكم بالاكبرية و الاصغرية يكون غير ملحوظ بهذا الاعتبار ، فطرفا الاضافة فی الكبر والصغر هما الكبير

والمتعارف او الصغير والمتعارف بخلاف الاكبرية و الاصغرية فان الاكبر و الاصغر طرفاها .

الثانى ان الحكم بهذه الاضافات سواء كان فى المحسوسات او المعنويات انما يصح بين شيئين من حقيقة واحدة ، فلا يصح ان يقال : هذا الكتاب صغير و ذاك الجبل كبير او انه اصغر منه الا من حيث انهما جسم ، و اما من حيث انه كتاب و ان ذاك جبل فلا يصح المقايسة بينهما .

الثالث ان كون الشىء كبيرا اوصغيرا قد يكون بالقياس الى مامعه من الاشياء الاخر كما يقال : ان هذا الباب كبير لهذه الدار او ان هذا الحذاء كبير لهذه الرجل ، و كذا فى جانب الصغر ، و مرجع المعنى الى عدم اللياقة و الانبغاء و المناسبة بينهما .

الرابع قد يقال للشىء: انه كبير اوصغير باعتبار آثاره و تبعاته كما يقال : هذه الفتنة كبيرة اى يتبعها شرور كثيرة ، وهذا الرجل كبير اى له آثار عظيمة فى المجتمع ، وكقوله تعالى : فغلبوهنالك و انقلبوا صاغرين اى قليل الاثر حقير الخطر ، و يتصف الشىء بالاكبرية والاصغرية بهذا الاعتبار حتى اذا بلغ مرتبة اللاحدية بحيث لايمكن وصفه فى ذلك ، فيقال له : اكبر بقول مطلق كقولنا : الله اكبر اى اكبر من ان يوصف كماورد فى احاديثنا .

اذا عرفت هذه فاعلم ان الامامية على ما صرح به المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات والشيخ الطوسى رحمه الله فى التبيان والطبرسى رحمه الله فى المجمع ذيل قوله تعالى : ان تجتنبوا كبائر الاية اجمعوا على ان المعاصى كلها كبيرة ، و هذا المعنى صحيح بالاعتبار الثالث فان المعصية كائنة ماكانت كبيرة بالقياس الى مقام عبودية العبد لرب الارباب و خالق الاشياء فانها لاتناسبه ولاتليق به ولاتنبغى له .

و قد ورد فى الروايات عن الفريقين عد بعض المعاصى كبيرا و بعضها صغيرا ، و ذلك بالاعتبار الرابع فان آثار بعض المعاصى من العذاب والبعد من الله تعالى اكثر و اشد من آثار بعض آخر ، و لذلك اختلف الاخبار فى عدد الكبائر:

قال الشيخ الطوسی فی التبیان ذیل تلك الایة : والمعاصی و ان كانت كلها عندنا كبائر من حیث كانت معصیة لله تعالی فانا نقول : ان بعضها اكبر من بعض ، ففیها ایضا كبیر بالاضافة الی ما هو اصغر منه ، و قال ابن عباس كل ما نهی الله عنه فهو كبیر ، انتهی .

ثم ان الاقوال و الاختلافات فی البحث عن الكبائر و الصغائر كثیرة مذكورة فی التفاسیر وغیرها ، و الطالب یراجع ، و فیما ذكرنا كفایة لمن یستبصر ، و له الحمد .

قول الشارح : الاول انه یستحق الثواب الخ ـ هذا قیاس استثنائی صورته : لو خلد المؤمن المرتكب للكبیرة فی العذاب لزم ان لایثاب بایمانه ، و اللزوم ظاهر بعد الاجماع علی ان تقدم الثواب بدخول الجنة ثم الدخول فی النار باطل لدلالة الایات والاخبار الصریحة علی ان الداخل فی الجنة خالد فیها ابدا ، و اما بطلان التالی فلان الخیر وان كان مثقال ذرة وعدالله تعالی علیه الثواب ، والایمان اعظم الخیرات ، بل خیر دائم ثابت مع العبد ان مات علیه ، لا یزول عنه ابدا ، فوجب ان یكون ثوابه كذلك .

ثم ان مقدمات هذا الدلیل كما عرفت سمعیة حتی استحقاق الثواب بالایمان ، والمصنف لم یدّع ان دلیله هذا عقلی ، فلامعنی لان یقال كما فی بعض التآلیف : ان المدعی ثابت بدلیل السمع لا بدلیل المصنف .

قول الشارح : و الجمع محال ـ ای ان یعذب و ینعم معا لان عذاب الاخرة فی جهنم ولانعیم هناك ، و نعیم الاخرة فی الجنة ولاعذاب هنا .

قول الشارح : الثانی یلزم ان یكون الخ ـ هذا ایضا قیاس استثنائی صورته : ان المؤمن المرتكب للكبیرة لو لم ینقطع عذابه لزم تساویه مع الكفار والمشركین فی الاخرة ، و اللزوم ظاهر ، و التالی باطل لقبح ذلك عند العقلاء بالضرورة لاسیما اذا كان مرتكبا لكبیرة واحدة مع رعایته لسائر الوظائف والقربات والحرمات ، والقبیح لا یصدر عنه تعالی .

ان قلت : لايلزم تساويهما فى الاخرة لان دركات النار مختلفة من حيث شدة العذاب و خفته ، قلت : لزوم التساوى من حيث الخلود فى العذاب يكفى فى القبح.

ثم ان عمدة الادلة فى هذا المطلب الروايات الصريحة، راجع فيها ثامن البحار المطبوع حديثا .

قول الشارح : الى غير ذلك الخ ـ كقوله تعالى: بلى من كسب سيئة و احاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و قوله تعالى: ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون الا بما كنتم تكسبون ، و قوله تعالى : الذين يأكلون الربا لايقومون الا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا و احل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف و امره الى الله و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و قوله تعالى : والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها و ترهقهم ذلة مالهم من الله من عاصم كانما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ، و قوله تعالى : ان المجرمين فى عذاب جهنم خالدون .

ثم الجواب عن الايات من وجوه :

الاول تخصيصها بالكفار كما تدل عليه الاخبار الواردة فى تفسيرها ، بل التخصيص واجب نظرا الى آيات المغفرة و العفو والشفاعة والالم يبق لها مورد ، بل اكثر هذه الايات ينطبق بالمفهوم على الكفار فان المتعدى جميع حدوده تعالى و من يقتل مؤمنا متعمداً بما هو مؤمن و من احاطت بـه خطيئته والذى كسب جميع السيئات كافرون لامحالة :

الثانى ان الخلود فى اللغة و العرف يأتى بمعنى مطلق البقاء والبقاء المتطاول ، و هذا لاينافى الانقطاع ، فلذلك قيد فى كثير من الايات بالتأبيد لعدم دلالة الخلود عليه و هذه الايات لم تقيد به الا آية فى سورة الجن ، هى و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبدا ، لكنها بقرينة ما قبلها و بعدها يراد بها المشركون كما ان سائر الايات ايضا لايخلو من قبيل هذه القرائن، فقول الشارح : و اما بتأويل الخ فان

اراد بالتأویل ارجاع الکلام الی معناه و مغزاه فلا بأس ، و ان اراد به صرف الکلام عن ظاهره فلیس بمکان .

الثالث انا لو اخذنا باطلاق هذه الایات و اغمضنا عن سائر القرائن فی الکتاب والاحادیث فاطلاقها معارض باطلاق الایات الدالة علی ان من آمن و عمل صالحا دخل الجنة ، والترجیح معها اذلا یمکن صرف الایمان و العمل الصالح عن ظاهر معناهما ، و یمکن حمل العصیان و ارتکاب السوء علی الشرك والکفر والنفاق .

قول الشارح : فما تقدم من الخ ـ فی المسألة السادسة، و قدمر بعض الکلام هناك فراجع .

قول الشارح : بان دوام العقاب الخ ـ قد بینا فی المسألة السادسة ان دوام العقاب انما هو بحسب الاستحقاق فلاینافی عدمه او انقطاعه باحد الاسباب .

المسألة التاسعة

(فی جواز العفو)

قول الشارح : فی جواز العفو ـ الاولی ان یقال : فی وقوع العفو لیوافق عنوان المصنف .

قول المصنف : والعفو واقع ـ هذه قضیة مهملة فی قوة الجزئیة ، اثبتها المصنف بما ذکر من الادلة فی قبال من نفی وقوع العفو کلیا الاعن الصغائر او بعد التوبة، فلاانه بصدد ایجاب العفو علیه تعالی ولا اثباته لجمیع آحاد العاصین من المسلمین و غیرهم .

ثم ان العفو والمغفرة مترادفان فی الاصطلاح و هو اسقاط العقاب عمن استحقه، و لکنّ بینهما فی اللغة فرقا بان العفو محو والمغفرة ستر.

ثم العفو قد یکون بشفاعة الشافعین و یأتی بحث الشفاعة فی المسألة اللاحقة ،

و قديكون بغيرها مع التوبة و عن الصغائر وهو قول الخصم من المعتزلة ، او بدونها و عن الكبائر ايضا و هوقول الامامية والاشاعرة والبصريين من المعتزلة .

قول المصنف : لانه حقه تعالى الخ ـ هذا دليل على جواز العفو ذكره مقدمة للاستدلال على وقوعه ، و لكن الشارح لم يفرق بينه و بين ما بعده من الادلة على الوقوع .

قول المصنف : مع ضرر النازل به ـ اى مع تضرر العبد الذى ينزل به العذاب لولا العفو ، و فى شرح البهشتى : مع ضرر العبد به ، و فى شرح القوشجى : مع ضرر المكلف به ، و فى الشرح القديم : مع ضرر التارك به خطاء .

قول المصنف : فحسن اسقاطه ـ هذا نتيجة القياس الذى كبراه كل حسن منه تعالى واقع ان لم يمنعه مانع من الحكمة ، ولا يتصور للمانعية الا الكفر لان المؤمن الذى اتى بالصالحات و بكبائر من السيئات يضعف اقتضاءما يعمله منها للعذاب فى جنب ايمانه و صالحات اعماله ، والمقتضى الضعيف لا يؤثر فى قبال المقتضى القوى ، فالعفو واقع منه تعالى عن سيئاته .

ان قلت : على هذا فلايعذب اصحاب الكبائر اصلا فى الدنيا ولافى البرزخ ولا فى القيامة ولافى النار ، قلت : ان اصحاب الكبائر على مراتب ، من المحتمل بل المعلوم ان يعذب بعضهم ببعض العذاب فى بعض تلك المراحل حتى يصفو عن دنس الخطايا والسيئات ، لكن آخر الامر يؤثر ايمانه و صالحاته اثرها و يدركه العفو ، و على هذا فالعفو قطعى للمؤمن و او بعد ان يعذب حينا كما بين فى المسألة الثامنة ان صاحب الكبيرة من المؤمنين ان عذب فعذابه منقطع ، لكن المدعى ههنا وقوع العفو من دون تعذيب و هو ثابت فى الجملة كما قلنا ، فان من المرتكبين للكبائر من لايلتفت فى القيامة الى سيئاته لعظم صالحاته و رفعة ايمانه و قوة عرفانه .

ثم اعترض الخصم على هذا الدليل بان المانع من العفو موجود عقلا و شرعا ، اما المانع العقلى فان المذنب اذا علم انه يعفى ولا يعاقب على ذنبه كان ذلك تقريراً له على الذنب و تقريبا له منه و ذلك ينافى اللطف الواجب عليه تعالى لان اللطف على

ما بین فی المسألة الثانیة عشرة من الفصل الثالث من المقصد الثالث هو تقریب العبد من الطاعة و تبعیده عن المعصیة ، و اما المانع الشرعی فان ذلك تبدیل للقول لانه تعالی اوعد العاصین فی کتابه بالعذاب فان لم یعذب العاصی کان ذلك تبدیلا لقوله ، وقد قال تعالی : ما یبدل القول لدی و ما انا بظلام للعبید .

فالجواب عن الاول ان الایمان بعفوه تعالی یوجب رجاء الشخص العاصی فیه لا انه یوجب العلم بوقوع العفو له واجبا علیه تعالی لان المؤمن العاصی یکون فی خوف علی ایمانه انه لا یزول بعصیانه فیزول منه مناط غفرانه لان قوله تعالی : ثم کان عاقبة الذین اساؤوا السوأی ان کذبوا بآیات الله و کانوا بها یستهزؤون نصب عینیه ولانه یری التنافی بین العصیان والایمان الذی هو محبوب عنده ، فیحافظ علی نفسه لئلا یقع فی ورطة المعاصی ، فاذا اتفق ذلك یرجو عفوه لایمانه بعفوه ، فلاییأس من روح الله تعالی ، والحاصل ان المؤمن حیث لا یطمئن علی بقاء ایمانه الی موته ان تورط فی معاصی ربه ویری ان مضعفه و مزیله هو العصیان لایمیل الیه ، فکیف بان یغری علیه، فان عصی احیانا یرجو غفرانه لا انه یجتری عصیانه .

و عن الثانی ان الایة خاصة بوعید المشرکین بشهادة ما قبله من الایات ، وابقاؤها علی العموم یستلزم عدم النسخ والبداء و عدم تبدل الکائنات و اجابة الدعوات و عدم تنهیة المقضیات الی نهایات ازمانها لان فی ذلك کله قول لدیه تعالی مع انه یبدل تبدیلا ، و قد جاء الحدیث فی تفسیر الایة بان ما فعل المشرکون والکفار من السیئات لاتبدل حسنات کما یبدل الله سیئات المؤمنین حسنات وکان الله غفورا رحیما .

قول المصنف : و لانه احسان ـ بالغیر کما انه حسن فی نفسه ، و کل احسان کالحسن فی نفسه واقع منه تعالی ان لم یمنعه مانع من الحکمة ، و لقرب هذا الوجه من سابقه لم یتعرض له الشارح .

قول الشارح : و غیر جائز سمعا ـ استدل هؤلاء بآیات الوعید علی عدم جواز العفو بان ذلك یستلزم تبدل القول فیها ، و قد مر جوابه آنفا .

قول الشارح : فجاز ترکه ـ نتیجة للمتقدمتین ، والکبری و هی کل حق له

تعالى جازتركه غيرمذكورة لوضوحها .

قول الشارح : على مستحقه ـ اى على الله تعالى الذى يكون العقاب حقاله .

قول الشارح : و اماان تركه الخ ـ لان خلف الوعيد بخلاف خلف الوعد حسن يستحسنه العقلاء و يعدّ عندهم من الكرم ، و هو تعالى اكرم الاكرمين ، والكرم هو ايصال النفع الى احد او دفع الضرّ عنه من دون استحقاق ، و فى هذا المطلب كلام ذكره العلامة المجلسى رحمه الله فى سادس البحار المطبوع حديثا فى آخر باب عفو الله تعالى و غفرانه فراجع .

قول المصنف : و للسمع ـ استدلوا بآيات و اخبار تدل على انه تعالى عفوّ يعفو عن السيئات، غفور يغفر الذنوب والخطايا، رحيم يرحم العباد ، فانها مطلقة لاتتقيد بالتوبة ولايكون المعصية صغيرة ، وتقييدها بذلك كما عليه المعتزلة لاوجه له ، نعم ان الايمان شرط للعفو والمغفرة من دون التوبة كما هو ظاهر كثير من الايات ، وان الكافر لايغفر حتى يتوب عن كفره .

قول الشارح : يجب غفرانها ـ وجوبا سمعيا خلافا للمعتزلة فعندهم يجب عقلا.

قال المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات : القول فى التوبة و قبولها ، و اتفقت الامامية على ان قبول التوبة بفضلٍ من الله عزوجل و ليس بواجب فى العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب ، ولولا ان السمع ورد باسقاطها لجاز فى العقول بقاء التائبين على شرط الاستحقاق ، و وافقهم على ذلك اصحاب الحديث ، و اجمعت المعتزلة على خلافهم و زعموا ان التوبة مسقطة لما سلف من العقاب على الوجوب .

المسألة العاشرة

(فى الشفاعة)

الكلام فى الشفاعة ماهى ، و ممن هى ، و لمن هى ، و فيماهى ، والى من هى.

فالشفاعة في اللغة من الشفع وهو جعل شيء قرينا لاخر منضما اليه، وفي الاصطلاح هي طلب النجاح او الفلاح لاحد ممن بيده نفعه و ضرّه ، والمناسبة بينه و بين المعنى اللغوى ان الشافع يضم بطلبه الى المشفوع له ما يتيسر به له ان ينال النجاح بمنفعة او الفلاح عن مضرّة لولا الشفاعة لايتيسر له ذلك بنفسه وحده .

و اما الشافعون فهم الانبياء والاوصياء و الاولياء والعلماء والملائكة والشهداء والصالحون والمؤمنون و الاخيار كما ورد بذلك كله الاخبار .

و اما المشفوع لهم فلا احد يوم القيامة الا له نصيب من الشفاعة بترفيع الدرجة او دخول الجنة بغير حساب او تعجيل الحساب او ازاحة هول الموقف او تخفيف العذاب او اسقاطه رأسا او خروجه من النار بعد ما كان فيها ، و في كل ذلك وردت اخبار ، و اقل مراتب الشفاعة تعجيل الحساب لاهل الموقف عموما ، فقد روى ان نبينا صلى الله عليه و آله يشفع عند الله في ذلك و يخلصهم من هول الموقف و شدتها الى عرصة الحساب .

و اما ما فيه الشفاعة فهو ما عددناه من ترفيع الدرجة الى آخر ذلك .

و اما المشفوع اليه فهو الله الكريم عز و جل فانه تعالى يقبل شفاعة الشفعاء في كل حق لان كل حق له فان كان له تعلق بعبد فالكريم تعالى يرضيه بعطائه حتى يتجاوز عن الظالم ان كان محلا للشفاعة .

قول المصنف : والاجماع على الشفاعة ـ بل هي كالعفو من ضروريات الاسلام، و لما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا و لايمكن لمسلم انكاره ذهب الخصم الى ان العفو عن الصغائر وعن الكبائر بعد التوبة والشفاعة از يادة المنافع والثواب ، وحصرهما فيهما باطل لما مضى و ما يأتى .

قول المصنف : و يبطل منافي حقه ـ اى و يبطل الشفاعة منّا في حق الرسول صلى الله عليه و آله ، و هذا على ما فسره الشارح العلامة والشارح القديم والقوشجي اشارة الى دليل ابطال الشفاعة في زيادة المنافع ، و هذا الدليل مدخول لما سنقول عليه عند قول الشارح : لو كانت في زيادة الخ .

و احتمل المولى احمدالاردبيلي رحمه‌الله في حاشيته على شرح القوشجي ان يكون هذاالكلام تتمة مقول القيل بان يقول الخصم : انها لزيادةالمنافع ، ولكن لا يصدق منا الشفاعة في حقه صلى الله عليه وآله حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجات بالصلاة والسلام عليه لان علو الرتبة في الشفيع بالنسبة الى المشفوع له شرط في صدق الشفاعة، فطلبه من الله تعالى زيادةالمنافع لناشفاعة ، و طلبناله ذلك ليس بالشفاعة ، وعلى هذا الاحتمال فالكلام جواب من الوعيدية عن الاستدلال الذى نقله الشارح بان يقولوا : لانسلم استلزام كون الشفاعة في زيادةالمنافع ان نكون شافعين للنبي عليه وآله السلام لان طلب زيادة المنافع شفاعة اذا طلبها العالي للداني ، لا انه اشارة الى الاستدلال المذكور .

و اخذ الشارح البهشتي الاسفراييني يبطل من الابطال، و ما بعده اسم فاعل من المنافاة ليكون فاعلا ليبطل، و قدرله مفعولا هوهذا القول ، و اخذ لفظ حق مضافا الى ضمير صاحب الكبيرة، فتقدير الكلام: ويبطل هذا القول منافي حق صاحب الكبيرة، و فسر المنافي بارتكاب الكبيرة من دون التوبة و فسر الحق بزيادةالمنافع ، و توضيح مقاله ان الخصم يعترف بالشفاعة في زيادةالمنافع للمؤمن المستحق للثواب و صاحب الكبيرة مؤمن مستحق له فيلزم ان يكون له شفاعة في زيادةالمنافع ، و لكن لاشفاعة له فيها لان ارتكابه للكبائر من دون التوبة ينافي ان يكون له نصيب فيها ، فانتقض كلية قول الخصم: ان الشفاعة في زيادةالمنافع للمؤمنين المستحقين للثواب ، والحاصل انه حمل هذا الكلام على ابطال كلية هذاالقول ، و غير خفي على الناظر تكلفه .

اقول : من المحتمل ان يكون يبطل من البطلان ، و منافي اسم فاعل من المنافاة والضمير المجرور في حقه راجعا اليه تعالى ، و يكون الكلام اشارة الى بطلان دليل اقامه الخصم على مدعاه من انحصار الشفاعة في زيادةالمنافع كما ان قوله بعد ذلك: ونفي المطاع الخ اشارة الى بطلان دليل آخر اقامه عليه ، و صورة استدلاله ان الشفاعة لو كانت في اسقاط العقاب لزم منافي حقه تعالى لان العذاب حقه و اسقاطه ينافيه ، واجاب المصنف بان لزوم المنافاة من الشفاعة في اسقاط العذاب لحقه تعالى باطل لان الشفيع

فی ذلك لايطلب بشفاعته خروج المولى عن مقام مولويته و ربوبيته ولاخروج العبد عن مقام عبوديته ومملوكيته حتى يلزم منافی حقه تعالى ، بل هو يتمسك بصفة عزّ المولى و غناه عن عذاب العبد و صفة ذل العبد و افتقاره الى رحمة المولى فيطلب منه العفو له، فعفوه تعالى عن عبده من توابع جلاله سواء كان برأفته عليه او بشفاعة ولی من اوليائه او توبة العبد بنفسه ، فاسقاط العذاب الذی هو حق له تعالى لاينافی حقه لانه يسقطه باختياره و كرمه .

قول الشارح : و يدل عليه قوله تعالى الخ ـ راجع فی الايات و الاخبار الواردة فی الشفاعة ثامن البحار المطبوع حديثا.

قول الشارح : قيل انه الشفاعة ـ الاكثر على ذلك ، و وردت اخبار كثيرة فسرت المقام المحمود بها .

قول الشارح : قالت الوعيدية ـ هم الذين اخذوا آيات الوعيد على عمومها فی الكافر و غيره ، و قالوا : صاحب الكبيرة ان خرج من الدنيا من غير توبة فهو من اهل النار خالد فيها، لكن عذابه اخفّ من عذاب الكافر، و هم المعتزلة و الخوارج ، و على هذا المسلك ذهبوا الى ان الشفاعة ليست لاهل الكبائر لانهم ان شملهم العفو فبالتوبة و الا فهم من اهل النار ، و قالوا : ان الشفاعة فی زيادة المنافع .

قول الشارح : و ذهب التفضلية ـ انهم فی قبال الوعيدية ، يقولون : ان الله تعالى يتفضل على عباده يوم القيامة من غير استحقاقهم، و هم الاشاعرة والامامية وطوائف من سائر الفرق ، لكن الاشاعرة يقولون: ان كل ما للعبد يوم القيامة و فی الجنة تفضل ليس له استحقاق رأسا ، و الامامية يقولون : انه تعالى يتفضل على عبده زائداً على استحقاقه ، فانه تعالى اعدلهم اجرا كريما و ان لهم من الله فضلا كبيرا .

قول الشارح : و ابطل المصنف الخ ـ جريا على مسلك القائلين ببطلان الشفاعة فی زيادة المنافع ، و الا فالحق عنده صدق الشفاعة فيهما لعدم تمامية هذا الاستدلال

قول الشارح : لو كانت فی زيادة الخ ـ يرد على هذا الاستدلال ان اللزوم

ممنوع اذلا يلزم من طلبنا له صلى الله عليه وآله من الله تعالى علو الدرجات كوننا شافعين له لان الشفاعة لاتصدق اذا كان الطالب ادنى درجة من المطلوب له كما نبه على ذلك فى بيان بطلان التالى بان الشافع اعلى من المشفوع فيه اى المشفوع له فاذا لم يكن الشافع اعلى منه لم يتحقق الشفاعة .

قول الشارح : لا غير ـ لا دخل لهذا القيد فى الاستدلال ، و لذا لم يأت به سائر الشارحين ، لكنه اشارة الى مذهب الخصم من حصر الشفاعة فى زيادة المنافع

قول الشارح : حيث نطلب له الخ ـ حيث نصلى و نسلم بقولنا : صلى الله عليه وآله و سلم او بعبارات اخرى وردت فى الادعية والاخبار .

و ههنا بحث و هو ان طلبنا هذا بعد العلم بانه مقبول عند الله تعالى هل هو منفعة لهم اولنا اولهم ولنا ، والحق ان ذلك منفعة لنا لالهم صلوات الله عليهم لانه تعالى اكمل كرامته عليهم صلوات الله عليهم قبل خلق الخلق فلا يكون دعاء العباد سببا لكرامة عليهم ، فطلبنا الصلاة عليهم يوجب رحمة تنزل عليهم ثم تصل الينا لانهم وسائط فيضه و الى ذلك يومى ما نقله البحرانى رحمه الله فى تفسيره ذيل الاية عن الكافى عن محمد بن يحيى عن احمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى ، **قال** : كنت عند الرضا عليه السلام فعطس فقلت : صلى الله عليك ، ثم عطس فقلت : صلى الله عليك ، ثم عطس فقلت : صلى الله عليك ، وقلت له: جعلت فداك اذا عطس مثلك نقول له كما يقول بعضنا لبعض: يرحمك الله ، او كما تقول؟ قال: نعم ، اليس تقول: صلى الله على محمد وآل محمد، قلت: بلى، قال : قلت : ارحم محمدا وآل محمد ؟ قال : بلى و قد صلى الله عليه و رحمه، و انما صلاتنا رحمة عليه لنا و قربة ، و ذلك سر تعدية اللفظ بعلى لا باللام المفيدة للنفع .

قول الشارح : نفى الله تعالى قبول الخ ـ الصحيح فى التعبير ان يقال : نفى الله تعالى ان يكون للظالمين شفيع ، و هذا كبرى قياس صغراه الفاسق ظالم .

قول الشارح : و الجواب انه تعالى الخ ـ هذا الجواب والذى بعده مأخوذان من الشيخ الطوسى ، قال فى تبيانه ذيل الاية الكريمة: نفى من الله ان يكون للظالمين

شفيع يطاع ، و يحتمل ان يكون المراد بالظالمين الكفار ، فهؤلاء لايلحقهم شفاعة شافع اصلا ، و ان حملناعلى عموم كل ظالم من كافر و غيره جازان يكون إنماارادنفى شفيع يطاع ، وليس فى ذلك نفى شفيع‌يجاب ، ويكون‌المعنى ان‌الذين يشفعون يوم القيامة من الانبياء و الملائكة و المؤمنين انما يشفعون على وجه المسألة اليه والاستكانة اليه‌لاانه يجب‌على‌الله ان يطيعهم‌فيه ، و قد يطاع‌الشافع بان يكون‌الشافع فوق المشفوع اليه ، و لذلك قال‌النبى صلى‌الله عليه و آله لبريرة : انما انا شافع لكونه فوقها فى‌الرتبة و لم يمنع من اطلاق اسم‌الشفاعة على‌سؤاله .

اقول : ان‌الظالمين فى‌الاية اما عام اوخاص بالكفار والمنافقين والمشركين، و يطاع‌اما يكون بالنسبة اليه تعالى او بالنسبة الى المشفوع‌لهم ، والحق انه خاص لقوله تعالى : فى سورةالشعراءحكاية عنهم: تالله‌ان كنالفى‌ضلال‌مبين اذنسويكم‌برب العالمين و ما اضلنا الا المجرمون فما لنامن شافعين ولاصديق حميم فلو ان لنا كرة فنكون من‌المؤمنين ، و قوله تعالى فى سورةالحاقة : انه كان لايؤمن بالله‌العظيم ولا يحض على طعام‌المسكين فليس له اليوم ههنا حميم ، و لروايات كثيرة من‌الفريقين فى‌ثبوت‌الشفاعة للظالمين من‌المؤمنين ، و امايطاع فليس بالنسبةاليه عزوجل اذليس من بليغ‌الكلام ان يقال : ليس للظالمين يوم‌القيامة شفيع يطيعه‌الله تعالى‌فى‌شفاعته لان‌نفى معنى عن مورد عندالعرف يفيد شأنيةالموردله ، اللهم الا ان‌يتجوز فى معنى الاطاعة من‌الانقياد الى قبول‌القول ، و هذا الذى ذكرت ما نقله الطبرسى‌رحمه‌الله فى مجمع‌البيان حيث قال « ماللظالمين من حميم » يريد ما للمشركين والمنافقين من قريب ينفعهم « ولاشفيع يطاع » فيهم فتقبل شفاعتهم ، عن ابن عباس و مقاتل ، انتهى

فمعنى الاية ان‌الظالمين‌الذين ظلموا انفسهم بالكفروالشرك والنفاق ليس‌لهم قريب ينفعهم ولاشفيع اطاعوه فى‌الدنيا بالحق كما ان ذلك ثابت لغيرهم‌من‌المؤمنين الذين تعاونوا على البر و التقوى و اطاعوا من نصبه الله تعالى للاطاعة من الانبياء

و ائمة الهدى ، و بهذا الذى قلنا روايات كثيرة ، راجع ثامن البحار المطبوع حديثا .

والحاصل ان قولهم فى سورة الشعراء : فما لنا من شافعين ولا صديق حميم اظهار لتحسر هم على الفائت عنهم مما حصل لاهل الايمان و الولاية من الانتفاع بصديق حميم و شفاعة الشافعين ، وحكى الله تعالى ذلك الواقع عنهم فى هذه الاية .

قول الشارح : والله تعالى فوق الخ ـ قد قلنا ان يطاع ليس بالنسبة اليه تعالى لان ذلك لا يليق بالبلاغة و لان نفى الشفيع المطاع بهذا المعنى لا يختص بالظالمين .

قول الشارح : ولا يلزم من نفى الشفيع الخ ـ اى لا يلزم من ذلك نفى الشفيع المجاب فى شفاعته ، بل يجوز ان يكون للظالمين شفعاء يجيز الله شفاعتهم و يقبل فى الظالمين قولهم و يجاب فى الشفاعة دعوتهم ، ثم لما نظرنا فى الادلة وجدنا ان تلك الشفاعة و الاجابة ليست لكل ظالم ، بل لمن هو مع ذلك من اهل الايمان والولاية.

ان قلت : ما الفائدة فى تقييد الشفيع فى الاية بالمطاع ، قلت : ان الفائدة على ما قلنا من كون المطاع بالنسبة الى المشفوع لهم ان الشفيع للمؤمن العاصى لا يكون الا الذى اطاعه من النبى او الوصى او الولى الفقيه لان اضافة الاطاعة بينهما تصحح شفاعة المطاع حقاً للمطيع عند الله عزوجل، ولولا ذلك لا ارتباط بينهما يصحح ذلك، وشفاعة بعض المؤمنين الكاملين لبعض ليس فى درجتهم من الايمان كما نطق به بعض الاخبار ترجع بالاخرة الى تلك الاضافة والارتباط ، فالشفاعة لمطيع الحق من مطاعه ، و اما غيره فالمطيع والمطاع كلاهما فى النار ، و اما على القول بان المطاع بالنسبة اليه تعالى فالفائدة فيه الاشعار بان قبول الشفاعة ليس يجب عليه تعالى بحيث يعدّ مطيعا للشافعين بل على وجه المسألة والاستكانة منهم كما ذكر الشيخ رحمه الله فى تبيانه بقوله: و يكون المعنى ان الذين يشفعون يوم القيامة الى آخر ما نقلناه عنه عن قريب.

ان قلت : ان بعد هذا الكلام : يعلم خائنة الاعين و ما تخفى الصدور ، فما المانع عن ان يكون يطاع ابتداء الكلام و يعلم حالا من ضمير يطاع الراجع الى الله تعالى لا

الى شفيع ، فلم يكن شفيع يقيد بيطاع ، قلت : ذلك خلاف اجماع القرّاء لانهم وقفوا على يطاع ، ولو كان الامر كما قلت لوجب الوقف على شفيع و وصل يطاع بما بعده.

قول الشارح : وما للظالمين من انصار ـ في سورة البقرة وآل عمران والمائدة، وكذا ما للظالمين من نصير في سورة الحج و فاطر.

قول الشارح : ولا تنفعها شفاعة ـ اكثر من عشرة مواضع نفى فيها اصل الشفاعة او نفعها او اغناؤها او ملكها او قبولها .

قول الشارح : يوم لاتجزى الخ ـ في موضعين من سورة البقرة : واتقوا يوماً لاتجزى الاية ، في احدهما ولاتنفعها شفاعة ، و في الاخر ولايقبل منها شفاعة ، و في الموضعين يوما منصوب على المفعولية للفعل الذى قبله لاعلى الظرفية ، ولاتجزى صفة له والعائد الى الموصوف محذوف اى يوما لاتجزى فيه نفس ، و اما اضافة يوم الى لاتجزى على ما في نسخ الكتاب فاشتباه منه رحمه الله اوخطاء من النساخ ، نعم في سورة الانفطار : يوم لا تملك نفس لنفس شيئا و الامر يومئذ لله باضافة يوم الى لاتملك .

قول الشارح : والجواب عن هذه الخ ـ على ان اكثر هذه الايات بقرينة ما قبلها او ما بعدها تنطبق على الكفار والمنافقين و اهل العداوة لاهل البيت صلوات الله عليهم .

قول المصنف : وقيل في اسقاط المضار ـ الظاهر ان اصحاب هذا القول ذهبوا الى ان الشفاعة في اسقاط المضار فقط كما ذهب اصحاب القول الاول الى انها في زيادة المنافع فقط .

قال الاشعرى في مقالات الاسلاميين : اختلفوا في شفاعة رسول الله صلى الله عليه و سلم : هل هي لاهل الكبائر ، فانكرت المعتزلة ذلك و قالت بابطاله ، و قال بعضهم : الشفاعة من النبى صلى الله عليه و سلم للمؤمنين ان يزدادوا في منازلهم من باب التفضيل ، و قال اهل السنة والاستقامة بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته .

و قال النسفي في العقائد : والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار .

و قال التفتازاني في شرحه بعد ذكر ادلة الطرفين : و لما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا و عن الكبائر بعد التوبة و بالشفاعة لزيادة الثواب و كلاهما فاسد ، اما الاول فلان التائب و مرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو ، و اما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية .

و قال الشيخ الطوسي رحمه الله في تبيانه : و قوله لايقبل منها شفاعة مخصوص بالكفار لان حقيقة الشفاعة عندنا ان يكون في اسقاط المضار دون زيادة المنافع ، والمؤمنون عندنا يشفع لهم النبي صلى الله عليه وآله فيشفعه الله تعالى ، و يسقط بها العقاب عن المستحقين الخ .

و قال الطبرسي رحمه الله في المجمع ذيل الاية قريبا من ذلك .

اقول : هذه الكلمات ظاهرة في ان اصحاب هذا القول حصروا الشفاعة في اسقاط المضار ، والمصنف رحمه الله قال بالشفاعة فيه و في زيادة المنافع ، و قد ذكرنا في اول المسألة ان الشفاعة في امورهذان منها .

قول المصنف : والحق صدق الشفاعة فيهما ـ اى صدقها عرفا كما بينه الشارح، فاذا لم يتم دليل الحصر في واحد منهما مع الصدق العرفي فيهما فلا مانع من الذهاب الى القول بثبوتها بكلا المعنيين ان وجد المقتضى لذلك من الادلة السمعية ، و قد وجد .

قول المصنف : و ثبوت الثاني له الخ ـ اى ثبت الشفاعة بالمعنى الثاني له صلى الله عليه وآله بالدليل السمعي وهو قوله : ادخرت شفاعتي الخ .

اقول: بل ثبتت بالمعنى الاول ايضا، ولاهل بيته و سائر الانبياء والاولياء والعلماء والاخيار ايضا ، كل ذلك بالايات والاخبار .

المسألة الحادی عشرة

(فی وجوب التوبة)

عقد هذه المسألة فی الکلام مع انها فقهیة لان التوبة متعلقة بالعقاب .

قول الشارح : التوبة هی الندم الخ ـ الندم هو اضطراب روحی مع انقباض یحصل للانسان عند اعتقاد التضرر بمافعله او ترکه اختیارا بحیث لو استطاع تدارک ذلک لفعل ، و هذا یلزمه العزم علی ترک المعاودة لامحالة کالعکس فهما متلازمان ، والعزم انمایتعلق بما فی حیطة الاختیار فیمایستقبل ، فما فعل بالعبد اوترک منه خارجا عن اختیاره لم یصح ان یقال : انه کان عازما علیه ، فلذلک اذحضر الموت فاتمجال التوبة مع ان الندم حاصل و ترک المعاودة واقع قهراً ، قال تعالی : و لیست التوبة للذین یعملون السیئات حتی اذا حضر احدهم الموت قال انی تبت الان ولا الذین یموتون و هم کفار اولئک اعتدنا لهم عذابا الیما ، و لذلک قال تعالی : و لیست التوبة لهم ، ای لم یتحقق منهم التوبة اذ لا یقدرون علی ذلک العزم عند حضور الموت ، ولم یقل : لاتقبل توبتهم لان التوبة اذا تحققت من العبد قبلها الله تعالی تفضلا کما علیه الامامیة والاشاعرة و فریق من المرجئة او وجوبا کما علیه المعتزلة و فریق آخر من المرجئة لانه تعالی قال : یقبل التوبة عن عباده و یعفو عن السیئات ، فتقیید التوبة فی الایة بالمقبولة کما فی بعض التفاسیر لیس علی ما ینبغی ، و اما قوله تعالی فی المرتدین : فلن تقبل توبتهم فذلک فی ظاهر الشرع لاعندالله تعالی ان وقعت منهم التوبة حقیقة .

اقول : الظاهر ان التوبة المثبتة فی قوله تعالی : انما التوبة علی الله للذین یعملون السوء الایة والمنفیة فی قوله تعالی : و لیست التوبة للذین یعملون السیئات الایة هی توبة الله تعالی فان العبد اذا تاب الی الله عزوجل بالایمان والتقوی تاب الله علیه بالرحمة و المغفرة ، فمحصل الایتین ان عفوه تعالی للذین یتوبون من قریب

على الحقيقة لا للذى يتمادى فى الكفر او السيئات الى حضور الموت فيقول انى تبت الان فان ذلك صرف قول لا التوبة حقيقة .

ثم ان تعلق التكليف عقلا و سمعا بالتوبة انما هو باعتبار العزم على ترك المعاودة والرجوع عما كان عليه من العصيان لان الندم خارج عن الاختيار فلا يصح تعلق التكليف به و ان كان العزم لا ينقدح فى الباطن من دون حصول الندم لتلازمهما ، و قال بعض : ان التكليف به يصح باعتبار اسبابه التى بيد العبد ، فتدبر .

قول الشارح : لكونها معصية ـ هذا القيد معتبر شرعا لان الندم على المعصية ان كان للاخلال بما يرجع اليه من عرضه او نفسه او ماله او حرمته و وجاهته عند الناس او غير ذلك لا يعدّ توبة عند الشارع ، بل لابد ان يمحض ذلك على ما وقع منه من معصية الله تعالى ، والاحكام الاتية تدور مدار هذا القيد .

قول الشارح : فى المستقبل ـ هذا القيد مستدرك لان العزم لا يكون الا بالنسبة الى ما يستقبل .

قول الشارح : لان ترك العزم الخ ـ اى انتفاؤه يستلزم انتفاء الندم لانه لازمه .

ثم ان هذا العزم لابد منه فى تحقق التوبة سواء قلنا انه جزء من حقيقتها كما هو ظاهر الشارح رحمه الله تعالى و ظاهر الشارح البهشتى والشارح القديم و غيرهم ، او خارج لازم لها كما هو ظاهر القوشجى ، او شرط لها كما هو صريح المفيد رحمه الله تعالى فى اوائل المقالات .

و فى الكافى باب الاعتراف بالذنوب عن امير المؤمنين صلوات الله عليه : ان الندم على الشر يدعو الى تركه ، و فى هذا اشارة الى اللزوم .

ثم ان من لم يتمكن من الذنب الذى فعله كمن زنى ثم جبّ فان ندم عليه كان ذلك توبة صحيحة و ان لم يتحقق منه العزم على الترك لعدم قدرته عليه لان له العزم تقديرا بحيث يكون عازما على الترك ان استطاع ، و اما من حضره الموت فلا مجال له للعزم لا تحقيقا ولا تقديرا ، و ندمه ايضا ليس عن انفعال الهى بل من الهول والدهشة

فلوردوا لعادوا لما نهوا عنه .

ان قلت : قدورد فی الاخبار الصحیحة : کفی بالندم توبة ، و هذا ظاهر فی عدم اشتراط العزم علی ترك المعاودة ، قلت : اذا کان الندم یدعو الی الترك و یستلزمه کما مرّ آنفا فی کلام امیر المؤمنین علیه السلام فمن بلیغ الکلام ان یکتفی به فی مقام البیان .

قول الشارح : وهی واجبة بالاجماع ـ اما عند الاشاعرة فبالسمع من الایات والاخبار الامرة بها لان الدلیل العقلی فی ذلك یبتنی علی القول بالوجوب والحسن والقبح العقلیة کما یأتی بیانه وهم لایقولون بذلك، و اما عند غیرهم فبالعقل والسمع معا، هذا ، ولکن قال الاشعری فی مقالات الاسلامیین: و اختلفوا (ای الناس) فی وجوب التوبة فقال قائلون : التوبة من المعاصی فریضة ، و انکر ذلك آخرون .

قول الشارح : ولا تجب من الصغائر الخ ـ لانها مغفورة استحقاقا اوتفضلا.

قال الاشعری فی المقالات: اختلف المعتزلة فی غفران الصغائر علی ثلاثة اقاویل: فقال قائلون : ان الله سبحانه یغفر الصغائر اذا اجتنب الکبائر تفضلا، و قال قائلون : یغفر الصغائر اذا اجتنب الکبائر باستحقاق ، و قال قائلون : لا یغفر الصغائر الا بالتوبة .

اقول : ظاهر قوله تعالی : ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم و ندخلکم مدخلا کریما و کذا ما فی الحدیث : من اجتنب الکبائر من المؤمنین لم یسأل عن الصغائر ان الصغائر مغفورة من المؤمنین بدون التوبة بشرط اجتناب الکبائر تفضلا، و هذا احد موارد العفو من دون التوبة والشفاعة .

ولکن العارف لاینبغی له ان یغترّ بکرم ربه عزوجل فان مخالفة الحق ولو بمکروه یوجب انحطاط الدرجة فی الاخرة لامحالة.

قول الشارح : انها لاتجب من الخ ـ ای لاتجب التوبة عن الذنب الذی تاب منه اذا نقض توبته و عاد الی مثل ذلك الذنب ، و فی قبالهم من قال : تجب لان توبته تلك بطلت بنقضها .

قال الاشعری فی المقالات : اختلف المعتزلة فی التائب یتوب من الذنب ثم یعود الیه علی مقالتین : فقال قائلون : یؤخذ بالذنب الذی تاب منه اذا عاد الیه ، و قال قائلون : لایؤخذ بماسلف لانه قدتاب منه .

اقول : فی قوله تعالی : و من عاد فاولئك اصحاب النار هم فیها خالدون فی آكل الربا ، و قوله تعالی : و من عاد فینتقم الله منه والله عزیز ذوانتقام فی المحرم القاتل للصید ، و قوله تعالی فی الکفار : قل للذین کفروا ان ینتهوا یغفرلهم ما قد سلف و ان یعودوا فقد مضت سنة الاولین اشعار بان العائد الی الذنب الاول یؤخذ اشد من الاخذ الاول .

قول الشارح : سواء تاب عنها الخ التوبة من الذنب الذی تاب منه هی الاستمرار علی التوبة بحیث لو نقض توبته و عاد الی مثله بطلت توبته ، و علی هذا فیجب التوبة عن کل ذنب فی کل وقت بان تاب عنه ابتداء او استمر علی توبته او استأنف التوبة عنه ان نقضها .

قول الشارح : الاول انها دافعة الخ هذا قیاس من الشکل الاول صورته ان التوبة دافعة للضرر المحتمل الذی هو العقاب و دافعة لخوف ذلك العقاب المحتمل و کل دافع لذلك یجب اتیانه بحکم العقل فالتوبة یجب اتیانها ، بیان الصغری ان معصیة المولی مقتضیة للعقاب و شمول عفوه من دون التوبة غیر معلوم و کذا الشفاعة اذ لیسا من حق العبد فیصیر العقاب محتملا قویا والخوف منه حاصلا ، و بیان الکبری ان العقل یحکم بالضرورة باتیان ما یدفع هذا الخوف والاحتمال و لیس ذلك الا التوبة ، فتجب بحکمه لیحصل الامن .

ان قلت : انی یحصل القطع بقبول توبته حتی یحصل الامن ، قلت : ان تاب بحقیقتها التی هی الندم علی مخالفة المولی من حیث هی مخالفة المولی العظیم القهار والعزم علی ترکها حصل القطع بذلك لانه تعالی وعد فی کتابه بقبول توبة عبده و انه عزوجل لایخلف المیعاد .

ان قلت : فاین موضع الاستغفار ؟ قلت : ان العبد العاصی اذا تذکر مقام ربه

من العظمة والجلال والكبرياء و تضرر نفسه بالعصيان والخطاء حصل له الندم لامحالة و احترق قلبه بنار الندامة على قدر عرفانه بعظمة ربه ففى الحال ينمحل لاطفاء تلك النار و ازالة ذلك العار عن ذيل روحه فى مقام عبوديته ، ولايجد بفطرته طريقا الى ذلك الا التوجه بقلبه الى جناب ربه الرحمان المستعان، ناظرا الى جمال عفوه ورحمته و مغفرته ، داعيا يا الله يا رحمان يارحيم يا عفو يا غفور يا ذا الصفح الجميل يا اهل المغفرة والرحمة يا ذا الجلال والاكرام يا ذا الفضل والانعام يا من اظهر الجميل و ستر القبيح يامن لم يؤاخذ بالجريرة ولم يهتك الستر ياعظيم العفو يا حسن التجاوز ياواسع المغفرة ياباسط اليدين بالرحمة يامقيل العثرات يا كريم الصفح ياربنا وسيدنا ومولانا، قائلا لااله الا انت سبحانك اللهم و بحمدك عملت سوءا وظلمت نفسى فاغفر لى واعف عنى و ارحم ذلى ومسكنتى فانه لارب لى سواك ولايغفر الذنوب الا انت ياخير الغافرين و يا ارحم الراحمين ، و هذا مقام الاستغفار والاستعفاء بعد ان قام مقام التوبة القلبية باحتراق قلبه بنار الندامة بعد ملاحظة عظمة ربه و تضرر نفسه ، ثم يأتى من بعد ذلك الى مقام التوبة النفسية بالعزم على ترك طريق الخلاف و اخذ طريق الوفاق قائلا : اياك نستعين ولاحول عن معصيتك الابك ولاقوة على طاعتك الابك ، ثم يأتى من بعد ذلك الى مقام التوبة العملية بقضاء مافات عنه من الفرائض واداء ماضيع من حقوق الخلائق و جبران ما انتقص عليه من الوظائف والفضائل ، فعند ذلك يشمله العفو والمغفرة من عند رب المغفرة والعفو بفضله حسب وعده .

قال الله تعالى : الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ، ان لاتعبدوا الا الله اننى لكم منه نذير وبشير و ان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى و يؤت كل ذى فضل فضله و ان تولوا فانى اخاف عليكم عذاب يوم كبير ، الى الله مرجعكم و هو على كل شيء قدير.

و فى مصباح الشريعة : قال الصادق عليه السلام : التوبة حبل الله ومدد عنايته ، ولابد للعبد من مداومة التوبة على كل حال ، وكل فرقة من العباد لهم توبة ، فتوبة الانبياء من اضطراب السر ، وتوبة الاولياء من تلوين الخطرات ، وتوبة الاصفياء من التنفيس ،

وتوبةالخاص من الاشتغال بغيرالله ، وتوبةالعام من الذنوب ، ولكل واحد منهم معرفة و علم فی اصل توبته و منتهی امره ، و ذلك يطول شرحه ههنا ، فاما توبةالعام فان يغسل باطنه من الذنوب بماءِالحسرةوالاعتراف بجنايته دائما واعتقادالندم علیمامضی والخوف علی مابقی من عمره ، ولايستصغرذنوبه فيحمله ذلك الی الكسل ، و يديم البكاءِ والاسف علیمافاته من طاعةالله ، و يحبس نفسه من الشهوات و يستغيث الیالله تعالی ليحفظه علی وفاءِ توبته و يعصمه عن العود الی ما اسلف ، و يروض نفسه فی ميدان الجهد والعبادة ، و يقضی الفوائت من الفرائض ، و يردالمظالم ، ويعتزل قرناءِ السوءِ ، و يسهر ليله ، و يظمأ نهاره ، ويتفكردائما فی عاقبته ، و يستعين بالله سائلامنه الاستقامةفی سرائه وضرّائه، ويثبت عندالمحن والبلاءِ كيلايسقط عن درجةالتوابين فان فی ذلك طهارة من ذنوبه و زيادة فیعمله و رفعة فی درجاته ، قالالله عزوجل: و ليعلمن اللهالذين صدقوا و ليعلمن الكاذبين .

و فی سادس البحارالمطبوع حديثا بابالتوبةعن تحفالعقول عن كميلبنزياد قال : قلت لاميرالمؤمنينعليهالسلام: يا اميرالمؤمنينالعبديصيبالذنب فيستغفرالله منه فما حدالاستغفار ، قال : يابنزيادالتوبة ، قلت بس ؟ قال : لا، قلت : فكيف؟ قال : انالعبد اذا اصاب ذنباً يقول : استغفرالله بالتحريك ، قلت : و ما التحريك ، قال : الشفتان واللسان يريد ان يتبع ذلك بالحقيقة ، قلت : و ما الحقيقة ، قال : تصديق فیالقلب و اضمار ان لايعود الی الذنبالذی استغفر منه ، قال كميل : فاذا فعل ذلك فانه منالمستغفرين ؟ قال : لا ، قال كميل : فكيف ذاك ، قال : لانكلم تبلغ الیالاصل بعد ، قال كميل : فاصلالاستغفار ماهو ، قال : الرجوع الیالتوبة منالذنبالذی استغفرت منه ، و هیاول درجة العابدين ، و ترك الذنب و الاستغفار اسم واقع لمعان ستّ : اولها الندم علی مامضی ، والثانیالعزم علی تركالعودابدا، والثالث ان تؤدی حقوقالمخلوقين التی بينك و بينهم ، والرابع ان تؤدی حقالله فی كل فرض ، والخامس ان تذيباللحمالذی نبتعلیالسحت والحرام حتی يرجع الجلد الی عظمه ، ثم تنشیءَ فيما بينهما لحما جديدا ، والسادس ان تذيقالبدن الم

الطاعات كما اذقته لذات المعاصی .

قول الشارح : هو العقاب و الخوف ـ فی بعض نسخ الكتاب و الشرح القديم و القوشجی معطوف باو ، فالمعنی علی هذا : انها دافعة للضرر الذی هو العقاب فی الاخرة ان لم يشمل العاصی العفو و الشفاعة او خوف العقاب فی الدنيا ان شمله ، والمنفصلة مانعة الخلو ، و تقدير المحتمل كما مر فی بياننا غير محتاج اليه علی هذا الفرض .

قول الشارح : الثانی انا نعلم الخ ـ هذا ايضا قياس من الشكل الاول ، هو ان التوبة ندم علی القبيح او الاخلال بالواجب و الندم علی ذلك واجب لان الاصرار عليه قبيح عند العقلاء .

اقول : قد قلنا ان الندم امر قهری يحصل عند الاعتقاد بالتضرر بما فعله او تركه ، فهو من حيث هو ندم لا يتعلق به التكليف حتی يقال : انه واجب و تركه قبيح ، فالحق ان يقال : انا نعلم قطعا وجوب العزم علی ترك معاودة القبيح او الاخلال بالواجب لان عدم العزم و الاصرار علی ذلك قبيح بحكم العقل و العقلاء .

قول الشارح : اذا عرفت الخ ـ ای اذا عرفت بالدليلين ان التوبة واجبة كلية لكلية المقدمتين فی كل من القياسين فهی واجبة عن كل ذنب ولا يصح من البعض كما يأتی التصريح به فی كلام المصنف عن قريب .

قول المصنف : و يندم علی القبيح لقبحه الخ ـ حاصل هـذا الكلام ان باعث العبد علی التوبة يجب ان يكون قبح ما فعله من الحرام او ما تركه من الواجب سواء انضم اليه امر آخر من الامور الدنيوية او الاخروية ام لا بحيث لو كان الباعث امراً آخر و ان كان امرا اخرويا من فوات الجنة او عذاب النار لم تصح توبته ، و استدل علی ذلك بامرين .

الاول انتفاء الندم لان شارب الخمر لو ترك شربها او تارك الصلاة لو اتی بها مثلا لان الناس يذمونه او احس ضرر الشرب ببدنه او خاف عذاب النار لم يندم علی هذا الفعل او الترك ، بل ترك الشرب و فعل الصلاة لاجل هذه الامور ، فلولاهی لارتكب الشرب و ترك الصلاة ، فاذا انتفی الندم انتفت التوبة لانها متقومة به .

الثانى قياس التوبة بالاعتذار العرفى فان المسيء لو اعتذر الى المظلوم لالانه اساء اليه بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل عذره .

اقول : فى كلاالوجهين نظر، والحق ان الندم يحصل و ان لم يكن سببه نفس فعل الحرام او ترك الواجب ، بل امر توسط بينه و بين الندم ، فتلك الواسطة ان كانت بحيث يصح معها قصدالقربة فى ترك المحرم و اتيان الواجب كخوف النار و حرمان الثواب فى دارالقرار صحت توبته ، و ان كانت بحيث تنافى ذلك كخوف الضرر ببدنه او ملامة الناس او عقوبة السلطان فلا ، والحاصل ان قيل لتارك شرب الخمر: لم تركته ؟ فان قال : لقبحه فى الدين اولانه حرام اولخوف العقاب اولرجاء الثواب او للتقرب الى الله اولان الله نهانى عنه اوللامن من سخطه اوغيرذلك ممايرجع اليه تعالى فتوبته صحيحة ، يسقط بها عقاب ماسلف منه ، فان اجاب بما لايرجع اليه تعالى فلا.

قول المصنف : كان الغاية ـ اى العلة الغائية الداعية للفاعل الى الفعل الباعثة له عليه ، و يقال لها الغاية باعتبار التحقق فى الوجود بعدالفعل ، والمعنى ان خوف النار فقط من دون قبح القبيح ان كان باعثا له على ترك ارتكاب الحرام وترك الاخلال بالواجب فليس ذلك بالتوبة .

قول المصنف : فلايصح من البعض الخ ـ قول ابى هاشم الجبائى ان التبعيض لايصح فى التوبة ولاتصح عن قبيح دون قبيح سواء كان ذلك القبيح ارتكاب حرام اوترك واجب ، و دليله ان التوبة من القبيح لابد ان تكون لقبحه لالامر آخر سواء انضم الى القبح شيء آخر املا ، فلوتاب العاصى من بعض دون بعض يكشف ذلك عن ان توبته ليست لقبح القبيح بل لامر آخر لانه لوكان داعيه الى التوبة قبح القبيح لتاب من كل قبيح لان القبح متحقق فى كل قبيح، نعم يصح التبعيض اذا اعتقد التائب فى بعض القبائح حسنا اوكان مستحقرا لقبيح فى جنب قبيح آخر كما يأتى فى كلام المصنف والشارح، هذا كلام ابى هاشم .

و اورد عليه مانقل عن ابى على الجبائى من ان التبعيض فى ترك القبيح كالتبعيض فى ترك الواجب، والثانى جائز بالاجماع فكذا الاول ، والجامع بينهما ان ترك القبيح

لقبحه و فعل الواجب اوجوبه فیصح التبعیض فی کلیهما ، فلوکان غیرصحیح فی الاول لکان غیرصحیح فی الثانی .

اقول : تسلّماوجوب ترك القبیح لقبحه و اتیان الواجب لوجوبه الاان اباهاشم یردّ هذا القیاس للفرق الفارق بینهما کما یأتی بیانه فی کلام الشارح ، ولکن الحق انه لایجب ذلك، بل یکفی مطلق الترك فی الاول و کون الداعی فی الثانی الهیا لانفسانیا و ان کان الاتیان لوجوبه فی الدین احد الدواعی الالهیة لکنه لایتعین ، نعم لو کفّ نفسه عن حرام تطالبه بذلك طلبا لمرضاته تعالی کان له ثواب بذلك مزیدا علی الامن من العقاب .

اذاعرفت ذلك فالتبعیض فی ذلك ممکن کما یشهد به الوجدان ویشاهد للتائبین من العباد، فان انسانا لوکان زانیا وکاذبا امکن ندمه علی کذبه و عزمه علی ترکه لله تعالی و ان لا یعود الیه ابدا ، و بقائه علی ارتکاب الزنا لغلبة شهوته و عدم تمکنه من الزواج معتقدا حرمته راجیا لتوفیق التوبة منه بالتمکن من سبیل النکاح ، و هذا مراد المصنف مما یأتی فی کلامه من ترجیح الداعی الی الندم علی البعض کما ان هذا الترجیح متصور فی افعال الواجبات .

قول الشارح : لم تکن مقبولة ـ علی تقریر ابی هاشم ینبغی ان یقال: لم تکن توبته بالتوبة .

قول الشارح : بالتعمیم فی الاول دون الثانی الخ ـ ای بتعمیم النهی المستدعی لترك کل فرد من افراد القبیح کما لوقال المولی: لاتأکل الرمانة الحامضة فانه یستدعی ترك أکل کلّ رمانة حامضة والالم یمتثل النهی بخلاف مالوقال : کل الرمانة الحامضة فانه لواکل واحدة لامتثل الامر، فحصل الفرق بین ترك القبیح و فعل الواجب بانه لوترك بعض افراد القبیح و ارتکب بعضها الاخر یکشف ذلك عن ان ترکه لذلك البعض لیس لقبح الفعل بخلاف الواجب فان اتیان بعض افراده دون بعض لایکشف عن انه لیس لوجوبه ، بل ظاهر فی الاتیان للوجوب .

اقول : کلام ابی علی کما هوصریحه لیس فی افراد واجب واحد اوقبیح واحد،

بل فى الواجبات والقبائح يأتى بعضها و يترك بعضها ، فانه يقول مثلا : لو صح ان يقال للعبدالمصلى التارك للصوم: ان صلاتك ليست بصحيحة لان اللازم عليك ان تصلى لوجوبها و لست تصلى له لانك لوصليت لذلك لصمت لانه واجب ايضا لصح ان يقال: للعبدالتائب عن الزنا المصر على الكذب : ان توبتك عن الزنا ليست بصحيحة لان اللازم عليك ان تتوب منه لقبحه ولست كذلك لانك لوتبت لذلك لتبت من الكذب لانه قبيح ايضا ، فاذا امتنع القول الاول امتنع القول الثانى ، و هذا حق اذلو وجب ترك القبيح لقبحه لاغيرو اتيان الواجب لوجوبه لاغير فكما يستكشف من التبعيض فى ترك القبائح ان ترك المتروك ليس لقبحه يستكشف من التبعيض فى اتيان الواجبات ان اتيان المأتى ليس لوجوبه ، فاذا قلنا بعدم التبعيض فى احدهما فلابد من القول به فى الاخر، ولكن قلنا من قبل : ان الواجب لا يجب اتيانه لوجوبه ولا القبيح يجب تركه لقبحه ، و التبعيض ممكن فى المحرمات والواجبات .

قول الشارح : و ان كان اعتقاده الخ ـ اى وان كان اعتقاد من اعتقد الحسن فى بعض القبائح قبيحا لانه لا يعتقد القبيح كما هو حقه ، فاعتقاده جهل مركب و هو قبيح .

قول الشارح : فكذا العزم ـ اى فكذا العزم فيما نحن فيه بالنسبة الى ترك المعاودة الى كبيرة كقتل النفس بغير حق وصغيرة ككذبة فى هزل .

قول المصنف : والتحقيق الخ ـ الفرق بين تحقيق المصنف و قياس ابى على مع اتفاقهما فى المدعى ان قياسه لا يفيد الا الزام الخصم و اسكاته بجامع بين المقيس والمقيس عليه، فلذا تمحل الخصم لبيان الفارق بينهما، و اما المصنف فقد حل العقدة بان الدواعى فى ترك المحرمات مع اشتراكها فى الندم على القبيح لقبحه تختلف بحسب الامور الخارجية ، فيصير اختلافها سببا لترجيح بعضها على بعض ، فيحصل له العزم على ترك بعض المحرمات دون بعض كما ذكرنا من قبل من مثال الزنا والكذب ، فتحقيقه يخالف مدعى ابى هاشم و دليل ابى على ، و يوافق دليل ابى هاشم و مدعى ابى على ، فغلط القوشجى فى قوله : ان محصل ماذكره من التحقيق عدم الفرق بين

ترك القبيح و الاتيان بالواجب كما ذكره ابو على فآخر كلامه يخالف او له ، انتهى .

ثم ان المصنف اخذ كلامه هذا من المفيد حيث قال فى اوائل المقالات : القول فى التوبة من القبيح مع الاقامة على مثله فى القبح ، اقول : ان التوبة من ذلك تصح و ان اعتقد التائب قبح مايقيم عليه اذا اختلفت الدواعى فى المتروك والمعزوم ، فاما اذا اتفقت الدواعى فيه فلا تصح التوبة منه ، وهذا مذهب جميع اهل التوحيد سوى ابى هاشم الجبائى فانه زعم ان التوبة لاتصح من قبيح مع الاقامة على مايعتقد قبحه وان كان حسنا فضلا عن ان يكون قبيحا .

قول المصنف : يبعث عليه ـ اى على الندم على البعض .

قول المصنف : و ان اشترك الداعى الخ ـ اشتراك الداعى فى الندم فى كل قبيح لايستلزم ان يكون الندم فى كل قبيح ارتكبه حاصلا بالفعل ، بل يجب حصول الندم فيما يتوب منه ، و لكن قلنا : ان حصول الندم على القبيح لا يجب ان يكون لقبحه ، بل لكل امر يرجع اليه تعالى سواء كان قبحه او غيره و كان غافلا عن القبح رأسا .

قول الشارح : كعظم الذنب الخ ـ لابد ان يكون داعيه الهيا كما قلنا سواء انضم اليه احد هذه الامور ام لا .

المسألة الثانية عشرة

(فى اقسام التوبة)

قول الشارح : كالعيدين ـ اى صلاة عيدى الفطر والاضحى .

قول الشارح : حد قذف ـ لان حد القذف حق للمقذوف حتى لو مات فلورثته المطالبة بذلك .

قول الشارح : من جهة المعنى ـ اى من جهة كمال العمل فى مقام التوبة و كشف ذلك عن قوة ايمانه .

قول المصنف : و يجب الاعتذار الخ ـ هذا من ذكر الخاص بعد العام لانه من اقسام حق الادمى .

قول الشارح : لامكان الاجراء ـ كذا فى النسخ ، والصحيح الاجتزاء كما فى المنقول من الكتاب فى سادس البحار المطبوع حديثا ، و حاصل المعنى ان الاكتفاء بالندم على جميع معاصيه جملة فى مقام التوبة ممكن فيكتفى بذلك لان المطلوب هو الندم و هو حاصل و ان كان التفصيل اولى ، و فى بعض الاحاديث دلالة عليه .

قول الشارح : اذا تاب المكلف الخ ـ هذا الاختلاف بين ابى على و ابى هاشم يرجع الى ان المداومة على الندم واجبة بحيث كلما تذكر المعصية مرتكبها كان على حالة الندامة منها ام لا ، فابو على على الاول و ابنه على الثانى .

اقول : مرتكب المعصية بعد التوبة منها اما ينسيها او يتذكرها او يكون عند معرضها ، ففى حالة النسيان لاحكم عليه ، وفى الاخيرتين لايجب عليه الاالكف عنها لان الندامة باقتضاء ايمانه حصلت له فلايبقى الاالكف والعزم على الترك ، فلو اشتهيها او ارتكبها فتلك جديدة يجب عليه التوبة عنها ايضا ، وهكذا .

روى فى سادس البحار المطبوع حديثا ص ٤٠ عن الكافى بالاسناد عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام ، قال : يا محمد بن مسلم ، ذنوب المؤمن اذا تاب منها مغفورة له ، فليعمل المؤمن لما يستأنف بعد التوبة والمغفرة ، اما والله انها ليست الا لاهل الايمان ، قلت : فان عاد بعد التوبة والاستغفار من الذنوب و عاد فى التوبة ؟ فقال : يا محمد بن مسلم اترى العبد المؤمن يندم على ذنبه ويستغفر الله تعالى منه ويتوب ثم لا يقبل الله توبته ، قلت : فانه فعل ذلك مرارا يذنب ثم يتوب و يستغفر ، فقال : كلما عاد المؤمن بالاستغفار والتوبة عاد الله عليه بالمغفرة و ان الله غفور رحيم ، يقبل التوبة و يعفو عن السيئات ، فاياك ان تقنط المؤمنين من رحمة الله .

ثم ان اشتهاء المعصية من حيثية الحيوانية لا ينافى الندامة من حيثية العقلانية

فان المؤمن يمكن ان يكون عند ذكر ربه و تذكر وعده و وعيده نادما على ما ارتكبه من العصيان بحسب عقله و ايمانه ، مائلا بحسب شهوته اوغضبه الى مثل تلك التى تاب منها ، و ربما يغفل ويزل فيها ثانية عند تهيؤ الاسباب ، نعم هذا عند ضعف الايمان ، و اما من قوى ايمانه وعقله فهو غالب على غضبه و شهوته ، صائن لنفسه عند ماقرب من معرض معصيته .

ثم ان همّ السيئة مغفور بدلالة الاحاديث سواء كان على الابتداء او بعد التوبة من تلك السيئة .

روى فى سادس البحار ص۱۸ عن الكافى بالاسناد عن ابى جعفر عليه السلام، قال : ان آدم عليه السلام قال : يارب سلطت علىّ الشيطان واجريته منى مجرى الدم فاجعل لى شيئا، فقال : يا آدم جعلت لك ان من همّ من ذريتك بسيئة لم تكتب عليه، فان عملها كتبت عليه سيئة ، ومن هم منهم بحسنة فان لم يعملها كتبت له حسنة ، و ان هو عملها كتبت له عشرا ، قال : يارب زدنى ، قال : جعلت لك ان من عمل منهم سيئة ثم استغفر غفرت له ، قال: يارب زدنى ، قال : جعلت لهم التوبة و بسطت لهم التوبة حتى تبلغ النفس هذه ، قال : يارب حسبى .

قول المصنف : وكذا المعلول مع العلة ـ اى و كذا فى وجوب التوبة من المعلول مع وجوبها من علته اشكال، فهل يجب على المرتكب توبتان من العلة والمعلول او توبة واحدة من المعلول فقط ، وهذه المسألة ترجع الى ان سبب الحرام حرام حتى يجب منه التوبة ام لا، والحق انه ليس بحرام مطلقا الا ان ينطبق عليه عنوان من عناوين المحرمات لان الحكم يتحقق عند تحقق موضوعه والا فلا، والحق ايضا ان التوبة لا تجب قبل وجود المعصية سواء كانت سببا اومسببا لان سبب وجوب التوبة هو ارتكاب المعصية فما لم يتحقق السبب لم يتحقق المسبب .

قال المفيد رحمه الله فى اوائل المقالات : القول فى التوبة من المتولد قبل وجوده اوبعده ، و اقول : انه لا يصلح التوبة من شىء من الافعال قبل وجوده سواء كانت مباشرة او متولدة او من فعل سببا أوجب به مسببا ثم ندم على فعل السبب قبل وجود المسبب فقد

سقطعنهعقابهوعقاب المسبب و ان لم يكن نادما فى الحقيقة على المسبب ، ليس لانهمصر عليه اومتهاون بهلكن لانه لايصح لهالندمهمالم يخرج الى الوجود والتوبةممالم يفعله، غيرانه متى خرج الى الوجود و لم يمنعه مانع من ذلك فان التوبة منه واجبة اذا كان فاعله متمكنا ، وهذا مذهب جمهوراصحاب التولد وقدخالفهم فيه نفرمن اهله ، و زعموا ان التوبةمن السبب توبةمن المسبب، وقال بعضهم: انه بفعله السبب يكون كالفاعل للمسبب و لذلك يجب عليه التوبة منه، والقولان جميعا باطلان لان التوبة من الشيء لاتكون توبة من غيره ، وقدثبت ان السبب غير المسبب ولان السبب قديوجد ولا يخرج المسبب الى الوجود بمانع يمنعه منه ، انتهى .

قول الشارح : اذافعل المكلف العلة الخ ـ انهرحمهالله بسطهٰهنامورد الكلام و صوره صوراً : فان سبب الحرام امالايتخلل بينه و بين الحرام زمان و اما يتخلل ، وعلى كل فامايكون المعلول مباشريا اوتوليديا، والشارح رحمهالله فرض مورد الكلام ما اذا كان بينهما تخلل زمانى و كان المعلول توليديا ، فشيوخ المعتزلة قالوا : يجب التوبة من المعلول فقط وتصح التوبة منه و لو قبل تحققه ، و قاضى القضاة عبدالجبار المعتزلى قال : يجب عليه توبتان : احديهما من العلة والاخرى من كون الرمى مولدا للقبيح فان التوليد عنوان غيرذات الرمى، ولايجوزالندم على المعلول اصلالاقبل تحققه لانهلاقبح فيهحينئذولاعند تحققه لانه حينئذ خارج عن اختيار الفاعل .

اقول : كان هذا القاضى ذهب الى عدم استناد الافعال التوليدية الينا ، وقدمر الكلام فيها فى المسألة السابعة من الفصل الثالث من المقصد الثالث ، لكن انكار جواز الندم عليها عجيب ، فتدبر، والحق ان كلامن المولد والمتولد ان انطبق عليه عنوان من المحرمات وجب منه التوبة والافلا .

قول المصنف : ووجوب سقوط العقاب بها ـ اى و فى وجوب سقوط عقاب المعصية التى تاب منها العبد على الله تعالى اشكال ايضا .

اقول : مقتضى دأب المصنف من الايجاز فى الكلام لاسيمافى هذا الكتاب ان يقول: وفى ايجاب التفصيل مع الذكر، والتجديد، والمعلول مع العلة ، ووجوب سقوط العقاب

علیه تعالی بها اشکال ، فلم افهم لذکر بعض الالفاظ و تکریر بعضها وجها ، ولا یخفی ان الوجوب فی الاخیر علیه تعالی و فیما قبله علی العباد .

قول الشارح : و اختلفوا فقالت المعتزلة الخ ـ اقول : انه تعالی اخبر فی کتابه بقبول التوبة و وعد التائبین بذلک وخلف الوعد قبیح لا یصدر من الحکیم فوجب علیه القبول بحسب وعده لا بالاصالة، لکن علی شرط وهو الایمان والمحبة والولایة لمحمد و اهل بیته الطاهرین والاعتقاد بولایتهم و امامتهم وخلافتهم و وصایتهم عن النبی صلی الله علیه وآله ، قال الله تعالی : وانی لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدی ، وهذا الاهتداء بعد الایمان و العمل الصالح هو الاهتداء الی ولایتهم کما هو مفسر بذلک فی اخبار .

قول الشارح : وقالت المرجئة الخ ـ بعض المرجئة فی هذه المسألة علی مذهب المعتزلة ، و اما الاشاعرة فلا یقولون بوجوب شیء علیه تعالی ، و اما الامامیة فعلی وفاق الاشاعرة فی هذه المسألة .

قال المفید رحمه الله تعالی فی اوائل المقالات: القول فی التوبة و قبولها ، اتفقت الامامیة علی ان قبول التوبة بفضل من الله عزوجل و لیس بواجب فی العقول اسقاطها لما سلف من استحقاق العقاب ، ولولا ان السمع ورد باسقاطها لجاز فی العقول بقاء التائبین علی شرط الاستحقاق ، و وافقهم علی ذلک اصحاب الحدیث ، و اجمعت المعتزلة علی خلافهم و زعموا ان التوبة مسقطة لما سلف من العقاب علی الوجوب .

قول الشارح : لم یحسن تکلیف العاصی ـ بقوله تعالی : و توبوا الی الله جمیعا ایها المؤمنون لعلکم تفلحون ، و غیر ذلک من الایات و الاخبار ، و کذا التکلیف العقلی .

قول الشارح : بیان الشرطیة ان التکلیف الخ ـ توضیح بیانها ان العبد اذا تاب فاما نحکم بعدم سقوط عقاب المعصیة التی تاب منها و وجوب عقابه بدون الثواب له علی توبته او مع الثواب له علیها ، اونحکم بسقوطه بغیر التوبة او بسقوطه بها ، فالاول یلزم منه اللغو فی تکلیفه بالتوبة ، والثانی ممتنع لامتناع اجتماع الثواب والعقاب اللذان

هما ضدان ، والثالث يستلزم ان يكون السقوط بلا سبب وان يصير ما هو سبب لغوا معطلا اذ لا يسقط العقاب بشيء غير التوبة ، فتعين الرابع و هو الحكم بسقوط العقاب بالتوبة، والشارح رحمه الله تعالى اجاب بمنع الثانى والثالث ، ويأتى بيانهما .

قول الشارح : الثانى ان من اساء الخ ـ هذا الاستدلال و استدلال المرجئة متقابلان ، والحق ان الاساءة ان كانت قليلة كاتلاف مال يسير اوشتم بكلمة و بالغ فى الاعتذار و كان ظاهره صدقا فان العقلاء يذمون المظلوم لو لم يقبل عذره ، والا حكموا بالتخيير بين القبول و عدمه .

قول الشارح : والجواب عن الاول انه لانسلم الخ ـ هذا الجواب مردود لان المعتزلة يقولون : لايجب عليه تعالى اسقاط العقاب بغير التوبة ، و هذا حق نقول به ايضا لان العفو وزيادة الثواب والشفاعة جائزة لاواجبة ، فلو لم يسقط بالتوبة وقلنا ان الثواب والعذاب لايجتمعان لزم ان يكون التكليف بالتوبة لغوا .

قول الشارح : سلمنا لكن نمنع عدم اجتماع الخ ـ هذا الجواب حق ، لكن قلنا من قبل ان الاسقاط بحسب وعده لا بحكم العقل مستقلا ، فلولا تلك الايات الواعدة لم يمكن الاستدلال بنفس التكليف بالتوبة على وجوب اسقاط عقاب المعصية التى تاب منها العبد ، لكن الانصاف ان فى طلب التوبة اشعارا بان المولى يضمن اسقاط العقاب ان امتثل العبد امره بها .

قول الشارح : من قبح الذم ـ اى ذم المظلوم بعد ذلك .

قول الشارح : نمنع المساواة الخ ـ والحق ذلك لان عظمة رب الارباب جلت آلاؤه لاتبقى مجالا للحكم بالمساواة .

قول الشارح : فلما بينا من ابطال التحابط ـ فى المسألة السابعة ، والتحابط هو سقوط كل من الثواب والعقاب بالاخر ، ثم لاينحصر سبب سقوط العقاب فيهما ، بل يمكن بنفس التوبة ، سلمنا ، لكن عدم وجوبه عقلا لا يستلزم عدمه شرعا ، و هو ثابت كما مر .

ثم ان القول بالوجوب السمعي بحسب وعده تعالى والقول بالتفضل لا يرجع الخلاف

فيهما الا الى اللفظ لان مدركهما واحد ، وهواخباره بانه تعالى يقبل التوبة عن عباده، وهذا كالعفو والشفاعة وغيرهما من اوصاف كرمه مما اخبر في كتابه اوعلى لسان اصفيائه، فسواء قلنا انه تعالى يتفضل بذلك اويجب عليه بحسب وعده ، و اما الاستدلال على ذلك باستقلال العقل فمشكل .

المسألة الثالثة عشرة

(في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة)

قول المصنف : والعقاب يسقط بها ـ سقوط العقاب بنفس التوبة يتصور على وجهين : الاول ان لايكون على التوبة ثواب واثرغير سقوطه ، الثاني ان يكون عليها ثواب على حدته غير سقوط العقاب ، و الادلة الثلاثة في كلام المصنف ظاهر اولها الوجه الثاني و ظاهر الاخرين الوجه الاول ، و الحق كما يستفاد من الآيات والاخبار الوجه الثاني .

قول المصنف : لابكثرة ثوابها ـ سقوط العقاب بكثرة ثواب التوبة يتصور ايضا على وجهين : الاول ان يتحابط كثرة ثوابها وعقاب الذنب الذي تاب منه ، الثاني ان يكون كثرة الثواب له بحالها مزيدة على سقوط العقاب بها ، و القائلون بالتحابط من المعتزلة لابد ان يكونوا على الوجه الاول ، و حجة المخالف المذكورة هنا ساكتة عن ذلك ، بل تنطق بان سقوط العقاب ليس لذات التوبة .

قول المصنف : و الاختصاص ـ اى وانتفى الاختصاص .

قول الشارح : اختلف الناس ـ المراد بالناس هنا المعتزلة ، قال القوشجي: القول الاول لاكثرهم والثاني لبعضهم .

قول الشارح : لاعلى معنى الخ ـ اى من دون شروطها ، و هذا ناظر الى جواب حجة المخالف ، و يأتي .

قول الشارح : امر زائد ـ هو كثرة الثواب فى سقوط العقاب سواء قلنا انها حاصلة للتائب ام لا .

قول الشارح : الاول ان التوبة الخ ـ هذا قياس استثنائى صورته ان سقوط العقاب لو كان بكثرة الثواب لم تقع التوبة محبطة (بصيغة المفعول) ومعنى كونها محبطة وقوعها بلا ثواب، لكن التالى باطل لوقوع التوبة من الخارجى كذلك لان توبته مفيدة لسقوط العقاب ولا ثواب له عليها، ففى هذه الصورة سقط العقاب وليس سبب سقوطها كثرة الثواب لان المفروض انها منتفية بل لا ثواب له عليها اصلا ، والخارجى من خرج على الامام العادل كخوارج نهروان .

اقول : فى كون توبته مقبولة حتى يسقط بها عقاب زناه مثلا نظر لان التوبة من العبادات ، و شرط قبولها الولاية والمودة لاهل البيت عليهم السلام و ذلك مفقود عند الخارجى ، نعم ان تاب من خروجه فهو كالكافر التائب من كفره .

قول الشارح : ولو صح ذلك لكان الخ ـ هذا بيان بطلان التالى ، و فيه منع لان من الممكن ان يقال : ان التوبة انما تسقط المعاصى السابقة بكثرة ثوابها ، اما الكفر او الفسق الحادث بعد التوبة فلا ارتباط له بها لان التوبة انما هى توبة اذا تحققت بالندم على ما ارتكبه التائب ، فحصل الفرق بين التوبة اللاحقة والسابقة بالارتباط وعدمه بخلاف سائر الطاعات فانها لا يلزم بينها و بين المعاصى هذا الارتباط.

قول الشارح : الثالث لو اسقطت الخ ـ يأتى فيه المنع الذى قلنا فى الوجه الثانى بعينه .

فالحق ان العقاب يسقط بنفس التوبة مع زيادة الثواب عليها كما هو ظاهر الايات والاخبار لا بهذه الادلة .

قول الشارح : على القبيح لقبحه ـ هذه هى الصفة التى بها تؤثر فى اسقاط العقاب ، و اما شروطها فهى العزم على ترك المعاودة والخروج عن عهدة حق الله تعالى و حق الناس .

المسألة الرابعة عشرة

(فى عذاب القبر والميزان والصراط وغير ذلك)

قول المصنف : للامكان ـ لان النفس من حيث انها مدركة بنفسها او بآلاتها وهى لاتفنى بانسلاخ البدن عنها بالموت إمكنها ان تلتذ او تتألم بامور فى عالم البرزخ بنفسها او بآلة ، والتألم والتلذذ من مقولة الادراك او مسبب عنه فى المحل القابل.

قال المفيد فى اوائل المقالات : القول فى تنعيم اصحاب القبور الى ان قال : ان الله تعالى يجعل لهم اجساما كاجسامهم فى دار الدنيا ينعم مؤمنهم فيها و يعذب كفارهم فيها وفساقهم دون اجسامهم التى فى القبور يشاهدها الناظرون، تتفرق و تندرس وتبلى على مرور الاوقات وينالهم ذلك فى غير اماكنهم من القبور ، و هذا يستمر على مذهبنا فى النفس ومعنى الانسان المكلف عندى هو الشىء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والاعراض ، و معى به روايات عن الصادقين من آل محمد صلوات الله عليهم ، ولست اعرف لمتكلم من الامامية قبلى فيه مذهبا فاحكيه ، ولا اعلم بينى و بين فقهاء الامامية واصحاب الحديث فيه اختلافا .

قول الشارح : نقل عن ضرار الخ ـ نقل القوشجى انكار عذاب القبر عن ضرار بن عمرو و بشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة ، و قال شارح المقاصد: اتفق الاسلاميون على حقّية سؤال منكر و نكير فى القبر وعذاب الكفار و بعض العصاة فيه، ونسب خلافه الى بعض المعتزلة ، قال بعض المتأخرين منهم : حكى انكار ذلك عن ضرار بن عمرو ، و انما نسب الى المعتزلة و هم برآء منه لمخالطة ضرار اياهم ، و تبعه قوم من السفهاء من المعاندين للحق ، انتهى ، و على كل فالايات و الاخبار دالة على سؤال القبر وعذاب البرزخ و نعيمه ، راجع سادس البحار المطبوع حديثا .

اقول كان ضراراً كان يسكت عن تنعم القبر والبرزخ ولم ينكره الا انما نقل

من استدلاله يعمه و عذاب القبر، و على كل فلا بأس بذكر ما تمسك به والجواب عنه، و هو امران :

الاول قوله تعالى : لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ، تقرير الاستدلال بها انه تعالى حصر الموت في الجنة لاهلها في موتة واحدة هي الموتة الاولى ، ولو عذبوا في القبر لزم ان يحيوا فيه ثانية لان الميت لايحس الم العذاب ولا يصدق عليه انه معذب، ولو حيوا ثانية في القبر لذاقوا موتتين لانهم لايبقون في القبر احياء الى يوم القيامة ، و التالي باطل لان الاية تنفي عنهم الاموتة واحدة ، فلا يحيون ثانية في القبر حتى يعذبوا فيه .

والجواب عنه اولاً ان الاستثناء في الاية منقطع لانه لو كان متصلا لزم ان يكون الموتة الاولى في الجنة لان المستثنى منه هو الموت في الجنة، والاستثناء المنقطع لايفيد الحصر كما يقال : ماجاءني القوم الاحمارا فانه ينفي المجيء عن القوم و يثبته للحمار لا انه ينفي المجيء عن جميع القوم و يثبته للحمار فقط ، و كما يقال : ما رأيت احدا من اهل البصرة الارجلا من اهل الكوفة فانه يثبت الرؤية على رجل من اهلها ولا ينفيها عن غيره من اهلها ، فمعنى الاية انهم لا يذوقون الموت في الجنة اصلا ابدا لكنهم ذاقوا الموتة الاولى التي هي في الدنيا ، و لعل الوجه في هذا الاستدراك التنبيه على ان الحياة الابدية الخالصة في الجنة لايحصل الانسان الابعد رؤية هموم الدنيا و غمومها و اهوال الموت فيها والسير في عقبات الاخرة والمرور عليها .

وثانيا لايلزم ان يحيي البدن ثانية للعذاب في البرزخ، بل يمكن ان يعذب العذاب العقلي بالنفس والعذاب الحسي بتعلقها بالجسم البرزخي فلايتحقق الاموتة واحدة.

اقول : في هذا الوجه اشكال ، و هو ان ظواهر بعض الاخبار في الكافي وغيره ان الروح تلقى في الميت للمساءلة في القبر، فالمساءلة بهذا البدن بعد تعلق الروح به، فتنزع منه ثم تجعل في جنة البرزخ اوجحيمه فيحصل الموتتان .

و ثالثا ان الاولى لها ثانية لاقتضاء معنى الاضافة فيها ذلك والافلا وجه لوصف الموتة بها ، بل الوجه لولا ذلك ان يقال : الاموتة واحدة .

و رابعا ان ذلك لاهل الجنة ولا يثبت بذلك وحدة الموت لاهل النار ، فلعلهم يحيون ثانية ويعذبون في القبر وهو مورد كلام الخصم ، و قوله تعالى : قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل الى خروج من سبيل حكاية مقالة اهل النار ، لكن لاقائل في المسألة بالفصل بين اهل الجنة واهل النار .

الثاني انا نرى من يصلب وبقي مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ، ومن اكله السباع و الطيور و تفرقت اجزاؤه في بطونها و حواصلها ، و من احرق بالنار فصار رماداً و ذرى بالرياح ، و نعلم عدم احيائهم و مسائلتهم و عذابهم بالضرورة ، والقول بذلك مع هذا سفسطة ظاهرة .

والجواب اولا ان المدعى ليس عموم ذلك لكل احد ، بل من محض الايمان محضا ومن محض الكفر محضا ، وثانيا يمكن ان يكون ذلك بالبدن البرزخي ، و ثالثا ان ذلك ممكن لهذا البدن وان كان في الهواء كما ورد في الحديث: انه سئل ابوعبدالله عليه السلام عن المصلوب يصيبه عذاب القبر؟ فقال عليه السلام: ان رب الارض هو رب الهواء ، فيوحي الله عزوجل الى الهواء فيضغطه ضغطة اشد من ضغطة القبر.

قول الشارح : فانه لااستبعاد في ان يعجل الخ مسألة عذاب القبر من جزئيات مسألة تعجيل العذاب قبل يوم القيامة فلذا تعرض لامكانه ليثبت الخاص في ضمن العام .

قال المفيد في اوائل المقالات: القول في ثواب الدنيا وعقابها وتعجيل المجازاة فيها ، ان الله تعالى جل اسمه يثيب بعض خلقه على طاعتهم في الدنيا ببعض مستحقهم من الثواب ، ولا يصح ان يوفيهم اجورهم فيها لما يجب من ادامة جزاء المطيعين ، و قد يعاقب بعض خلقه في الدنيا على معاصيهم فيها ببعض مستحقهم على خلافهم له و بجميعه ايضا لانه ليس كل معصية له يستحق عليها عذابا دائما كما ذكرنا في الطاعات ، وقد قال الله تعالى : ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ، وقال : فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا و يمددكم باموال و بنين و يجعل لكم جنات و يجعل لكم انهارا ، فوعدهم بضروب من الخيرات في الدنيا

على الاعمال الصالحات ، وقال في بعض من عصاه : ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا و نحشره يوم القيامة اعمى ، و قال في آخرين منهم : لنذيقهم عذاب الخزى فى الحياة الدنيا ولعذاب الاخرة اخزى، لهم عذاب فى الحياة الدنيا و لعذاب الاخرة اشق و مالهم من الله من واق ، وجاء الخبر مستفيضا عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال : حمى يوم كفارة ذنوب سنة، وقال: صلة الرحم منساة فى الاجل ، وهذا مذهب جماعة من اهل العدل ، و تفصيله على ما ذكرت فى تعجيل بعض الثواب و كل العقاب و بعضه مذهب جمهور الشيعة و كثير من المرجئة .

اقول : ان الخاص يثبت فى ضمن العام بعنوانه العام لا بعنوانه الخاص كما اذا ثبت للانسان امكان الحركة فلا يثبت له امكان الحركة الى السماء ، فامكان تعجيل العذاب للانسان لايستلزم امكانه فى القبر، فلا بدمن التعرض لاثبات امكانه وقدمرمنا مايفيد ذلك ، ولا يبعدان يكون مراد الشارح رحمه الله القياس والتنظير بان يقال: كما ان العذاب فى دار التكليف ممكن ولا ينافى التكليف فكذلك العذاب فى القبر لان مايتصور من المانع هو التعجيل فى العقاب فيهما وهذا لا استبعاد فيه ، ولكنك عرفت ان انكار ضرار لذلك ليس من جهة استبعاد تعجيل العقاب كما مرذكره ، فتأمل فى الكلامين

قول الشارح : و اذا كان ممكنا ـ اذاً هذه جوابية ناصبة ، لا شرطية ، اى و ان كان العذاب فى دار التكليف ممكنا فاذاً كان عذاب القبر ممكنا .

قول الشارح : وقع فيه الكلام ـ اى وقع كلامهم فى الاحياء الثالث وهو فى يوم القيامة ، فلهم احياء فى الدنيا ثم اماتة ثم احياء فى القبر ثم اماتة فيه ثم احياء فى يوم القيامة لا بعده موت .

قول الشارح : غير الحى لايتكلم ـ اى لايمكن ان يكون كلامهم حال الموت لان غير الحى لايتكلم فلابد لهم من الاحياء الثالث .

قول الشارح : الاحيائين اللذين عرفوا الخ ـ اى الاحياء الثانى والثالث لا الاول الذى هو فى الدنيا ولم يعرفوا فيه ربهم والثانى ، وعلى كل يبطل قول ضرار بهذه الاية .

قول المصنف : من الميزان ـ الميزان فی القيامة هو العدل ، قال عزوجل : و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ، والقسط فی الاية عطف بيان للموازين ، و بهذا يرد قول شيوخ المعتزلة و يصرف اللفظ عن حقيقته عندنا الى ما يراد به ، والقائمون بالقسط الذين قام بهم هم حججه عليهم السلام .

فی سابع البحار المطبوع حديثا عن الاحتجاج : روى هشام بن الحكم : انه سأل الزنديق اباعبدالله عليه السلام فقال : اوليس توزن الاعمال؟ قال : لاان الاعمال ليست باجسام ، و انما هی صفة ماعملوا ، و انما يحتاج الى وزن الشیء من جهل عددالاشياء ولايعرف ثقلها و خفّتها ، وان الله لايخفى عليه شیء ، قال : فما معنى الميزان ؟ قال: العدل ، قال : فما معناه فی كتابه : فمن ثقلت موازينه ؟ قال : فمن رجح عمله ، الخبر .

و فيه عن الكافی ومعانی الاخبار : سئل ابوعبدالله عليه السلام عن قول الله عزوجل: ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا ، قال : هم الانبياء والاوصياء عليهم السلام .

اقول : جمع الموازين باعتبارهم ، والحاصل ان ميزان عقائدالعباد و اعمالهم هو العدل فيهما القائم بهم عليهم السلام ، فمن هو اقرب منهم واشبه بهم من حيث العقائد والاعمال فهو ثقيل الميزان ، ومن هو ابعد منهم و اقل شبها بهم فهو خفيف الميزان حتى يصل الى من هو فی الخفة الحقيقية و غاية البعد منهم صفراً عما عندهم من المعارف والاعمال فلا يقام له يوم القيامة وزن اصلا ، و هم اهل الشرك كما ورد فی الحديث : اعلموا عبادالله ان اهل الشرك لاتنصب لهم الموازين ولا تنشر لهم الدواوين ، و انما يحشرون الى جهنم زمرا ، و انما نصب الموازين و نشر الدواوين لاهل الاسلام .

قال المحدث الكاشانی رحمه الله فی تفسير الصافی : ان لكل معنى من المعانی حقيقة و روحا وله صورة وقالب ، و قد تتعدد الصور والقوالب بحقيقة واحدة ، و انما وضعت الالفاظ للحقائق والارواح ، و لوجودها فی القوالب تستعمل الالفاظ فيها على الحقيقة لاتحاد ما بينهما ، مثلا لفظ القلم انما وضع لالة نقش الصور فی الالواح من دون ان يعتبر فيها كونها من قصب اوحديد اوغير ذلك ، بل ولاان يكون جسما ، ولا كون النقش

محسوسا اومعقولا ، ولا كون اللوح من قرطاس اوخشب ، بل مجرد كونه منقوشا فيه ، و هذا حقيقة اللوح وحدّه و روحه ، فان كان في الوجود شيء يتسطر بواسطته نقش العلوم في الواح القلوب فاحق به ان يكون هو القلم ، فان الله تعالى قال : علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم ، بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم و حقيقته وحدّه من دون ان يكون معه ما هو خارج عنه ، و كذلك الميزان مثلا فانه موضوع لمعيار يعرف به المقادير ، و هذا معنى واحد هو حقيقته و روحه ، وله قوالب مختلفة وصور شتى بعضها جسماني و بعضها روحاني ، فمايوزن به الاجرام والاثقال مثل ذى الكفتين والقبان وما يجرى مجراهما ، ومايوزن به المواقيت والارتفاعات كالاسطرلاب ، ومايوزن به الدوائر والقسيّ كالفرجار ، و مايوزن به الاعمدة كالشاغول ، وما يوزن به الخطوط كالمسطر ، ومايوزن به الشعر كالعروض ، و مايوزن به الفلسفة كالمنطق ، و ما يوزن به بعض المدركات كالحسّ والخيال ، و مايوزن به الكل كالعقل الكامل ، و بالجملة فميزان كل شيء هو المعيار الذى به يعرف قدر ذلك الشيء ، فميزان الناس يوم القيامة مايوزن به قدر كل انسان وقيمته على حسب عقيدته و خلقه و عمله لتجزى كل نفس بما كسبت ، وليس ذلك الا الانبياء والاوصياء اذ بهم و باتباع شرائعهم واقتفاء آثارهم و ترك ذلك و بالقرب من سيرتهم والبعد عنها يعرف مقدار الناس وقدر حسناتهم وسيئاتهم ، فميزان كل امة هو نبى تلك الامة ووصى نبيها والشريعة التى اتى بها ، فمن ثقلت حسناته و كثرت فاولئك هم المفلحون ، و من خفّت وقلت فاولئك الذين خسروا انفسهم بظلمهم عليها من جهة تكذيبهم للانبياء و الاوصياء او عدم اتباعهم ، ففى الكافى والمعانى عن الصادق انه سئل عن قول الله عزوجل : و نضع الموازين القسط ليوم القيامة قال : هم الانبياء والاوصياء ، و فى رواية اخرى : نحن الموازين القسط .

قول المصنف : والصراط ـ فى ثامن البحار باب الصراط عن معانى الاخبار بالاسناد الى مفضل بن عمر ، قال : سألت اباعبدالله عليه السلام عن الصراط ، فقال : هو الطريق الى معرفة الله عزوجل ، وهما صراطان : صراط فى الدنيا وصراط فى الاخرة ، فاما الصراط الذى فى الدنيا فهو الامام المفروض الطاعة ، من عرفه فى الدنيا و اقتدى

بهداه مرّ على الصراط الذى هو جسر جهنم فى الاخرة ، ومن لم يعرفه فى الدنيا زلت قدمه عن الصراط فى الاخرة فتردى فى نار جهنم .

اقول : الصراط هو ما يصل به السائر الى مقصد سيره ، و مقصد سير الانسان هو الجنة، والامام المفروض الطاعة هو موصل الانسان الى ذلك المقصد، و ان صراط الاخرة جسر على جهنم تمثيل و تصوير للامر الاخرى فى صورة الامر الدنيوى ، و ليسا مثلين فى الحقيقة ، فان العابرين على الجسر كما يعبر بعضهم سالما الى مقصده و بعضهم لعدم تحفظ نفسه يهوى فيما عليه الجسر فكذلك السائرون فى الاخرة بعضهم يقطع المسير الى الجنة وهو الذى سار فى الدنيا على العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة ، وبعضهم ينقطع دون المقصد ويهوى فى نار جهنم وهو الذى كان على خلاف ذلك ، و وصف الصراط فى بعض الروايات بانه احدّ من السيف و ادقّ من الشعر كناية عن عدم تمكن السائر من السير عليه بنفسه الا ان يتمسك بحبل الله المتين ، و فى بعض الاحاديث ان الله عزوجل يجعله على المؤمنين عريضا وعلى المذنبين دقيقا ، و فى احاديث كثيرة عن النبى صلى الله عليه و آله : انه لايجوز على الصراط احد الامن كان معه كتاب فيه براءة بولاية على بن ابى طالب عليه السلام، وفى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه و آله: اثبتكم قدما على الصراط اشدكم حبّا لاهل بيتى .

قول المصنف : الحساب ـ انههنا مطالب :

الاول الحساب فى اللغة هو العدّ والاحصاء ، والحساب يوم القيامة هو عدّ اعمال العباد و احصاؤها ليتعين الجزاء فى قبالها ان خيرا فخير وان شرا فشر و يوفى لهم على قدر استحقاقهم بحسب اعمالهم، وقال المفيد فى اوائل المقالات : ان الحساب هو موافقة العبد على ما امر به فى دار الدنيا ، انتهى ، اى موافقته فى الجزاء على ذلك .

الثانى ان الحساب خاص لا عام كالسؤال ، قال تعالى: و لنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين؛ و اما قوله تعالى : فيومئذ لايسأل عن ذنبه انس ولاجان : وقوله تعالى : ولايسأل عن ذنوبهم المجرمون فعن ذلك اجوبة مذكورة فى التفاسير: فراجع: لكنى اقول: عدم السؤال هذا خاص بالذنوب وهذا لاينافى السؤال عن غيرها من العقائد

والحقوق، وخاص ايضا ببعض العباد كما يدل عليه الاخبار ، والدليل على كون الحساب خاصا قوله تعالى : يرزق من يشاء بغير حساب في مواضع ، وقوله تعالى : انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب ، و في احاديث : ان اهل الشرك لاتنصب لهم الموازين ولاتنشر لهم الدواوين ، و انما ذلك لاهل الاسلام .

وفي سابع البحار باب محاسبة العباد عن امالي الصدوق بالاسناد عن الصادق عليه السلام، قال : اذا كان يوم القيامة وقف عبدان مؤمنان للحساب كلاهما من اهل الجنة : فقير في الدنيا و غني في الدنيا، فيقول الفقير : يارب على ما اوقف ؟ فوعزتك انك تعلم أنك لم تولني ولاية فاعدل فيها او اجور ، ولم ترزقني مالا فأؤدي منه حقا او امنع ، ولاكان رزقي يأتيني منها الا كفافا على ماعلمت وقدرت لي ، فيقول الله جل جلاله : صدق عبدي خلوا عنه يدخل الجنة ، ويبقى الاخر حتى يسيل منه من العرق مالو شربه اربعون بعيراً لكفاها ، ثم يدخل الجنة فيقول له الفقير : ما حبسك ؟ فيقول : طول الحساب ، مازال الشيء يجيئني بعد الشيء يغفر لي ، ثم اسأل عن شيء آخر حتى تغمدني الله عزوجل منه برحمة والحقني بالتائبين ، فمن انت؟ فيقول : انا الفقير الذي كنت معك آنفا، فيقول: لقد غيرك النعيم بعدي .

الثالث روى في كتاب العقل والجهل من الكافي بالاسناد عن ابي جعفر عليه السلام، قال : انما يداق الله العباد في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا.

اقول : ان الذي يعتبره العقل و يدل عليه كثير من الاخبار ان استحقاق الثواب و العقاب في الاخرة على قدر العقل ، و لا يبعد ان يكون المداقة لاجل ظهور الاستحقاق لذلك .

الرابع ان الله تعالى سريع الحساب ، ذكر في التفاسير له وجوه ، والاقرب مافي نهج البلاغة : سئل عليه السلام: كيف يحاسب الله الخلق على كثرتهم ، فقال عليه السلام: كما يرزقهم على كثرتهم .

الخامس ان معنى سوء الحساب وشدة الحساب ان لاتقبل حسناتهم لعدم الاتيان

على وجهها و يؤاخذون بسيئاتهم فلا يشملهم العفو و الشفاعة ، و يسر الحساب على عكس ذاك .

السادس روى في التهذيب بالاسناد عن ابى بصير ، قال سمعت ابا جعفر يقول : اول مايحاسب به العبد الصلاة فان قبلت قبل ماسواها ، و في الحديث : اول ما يسأل عنه العبد حبنا اهل البيت .

السابع الكلام في المحاسب ، ففي القرآن : وكفى بنا حاسبين ، وكفى بالله حسيبا ، وان حسابهم الا على ربى ، ثم ان علينا حسابهم ، و في الاحاديث : الينا اياب هذا الخلق وعلينا حسابهم ، وفي بعضها : اذا كان يوم القيامة جعل الله حساب شيعتنا الينا ، وفي القرآن: اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ، فوجه الجمع ان الحساب بالحق الاصالى لله تعالى ، والائمة عليهم السلام شهداء الخلق يتولونه باذنه تعالى كسائر ما بايديهم من الامور في الدنيا والاخرة بولايتهم من قبل الحق تعالى ، وفي تفسير العياشي عن ابي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى : اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا ، قال : يذكر العبد جميع ما عمل و ما كتب عليه حتى كانه فعله تلك الساعة ، فلذلك قالوا : ياويلنا مالهذا الكتاب لايغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها .

قال المفيد في اوائل المقالات : القول في الحساب و ولاته والصراط والميزان: ان الحساب هو موافقة العبد على ما امر به في دار الدنيا ، و انه يختص باصحاب المعاصي من اهل الايمان ، و اما الكفار فحسابهم جزاؤهم بالاستحقاق ، والمؤمنون الصالحون يوفون اجورهم بغير حساب ، و اقول : ان المتولى لحساب من ذكرت رسول الله صلى الله عليه وآله و امير المؤمنين عليه السلام والائمة من ذريتهما عليهم السلام بامر الله تعالى لهم بذلك وجعله اليهم تكرمة لهم واجلالا لمقاماتهم وتعظيما على سائر العباد ، و بذلك جاءت الاخبار المستفيضة عن الصادقين عليهم السلام عن الله تعالى ، وقد قال الله عز وجل : وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ، يعنى الائمة عليهم السلام على ما جاء في التفسير الذى لاشك في صحته ولا ارتياب ، و ان الصراط جسر بين الجنة والنار تثبت عليه اقدام المؤمنين و تزل عنه اقدام الكفار الى النار و بذلك جاءت ايضا الاخبار ،

و اما الميزان فهو التعديل بين الاعمال والمستحق عليها ، والمعدلون في الحكم اذ ذاك هم ولاة الحساب من ائمة آل محمد صلوات الله عليهم ، و على هذا القول اجماع نقلة الحديث من اهل الامامة ، و اما متكلمهم من قبل فلم اسمع لهم في شيء منه كلامـا .

قول المصنف : و تطاير الكتب ـ هو نشر الصحف ، قال تعالى : و اذا الصحف نشرت .

فی تفسیر البرهان عن بستان الواعظين : روی عن النبی ، قال: الكتب كلها تحت العرش ، فاذا كان يوم القيامة بعث الله تبارك و تعالى ريحا تطيرها بالأيمان والشمائل اول حرفه : اقرء كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا .

قول الشارح : احوال القيامة ـ هذه المذكورات وغيرها من مواقف القيامة، و اتیان جهنم ، و صفوف الناس ، و حملة العرش ، و احوال المؤمنين والكافرين، و دخول بعض الاولياء فى عرصة المحشر راكبا ، وحشر الوحوش؛ والسؤال ؛ واحتجاج الله تبارك وتعالى على العباد ؛ وانطاق الجوارح ؛ وكون الانبياء والاوصياء عليهم السلام شهودا، والوسيلة ومنزلة نبينا واهل بيته صلوات الله عليهم ، والاخذ بالحجزة ، واللواء، و دعاء كل اناس بامامهم ، والحوض و ساقيه ، و اوصاف الجنة والنار ، والاعراف و اهلها ، و ذبح الموت ، والخلود ؛ وخروج من يخرج من النار ؛ و احوال اهل الجنة و اهل النار بعد الدخول فيهما ؛ و حسرة الخلق و ندامتهم ؛ و اهوال اهل الموقف ؛ والنداء بالتنارك والتصالح ، و درجات الجنة و دركات النار .

قول الشارح : و قال عباد ـ قال الكيلانی فی ذيل الملل والنحل هو عباد بن سليمان الضمرى من الطبقة الثالثة من المعتزلة ، يظن انه توفى فى حدود سنة ۲۵۰، وعده الشهرستانی صاحبا لهشام بن عمرو الفوطی من شيوخ المعتزلة ؛ و ذكره الأشعری فى مقالات الاسلاميين و نقل آراءه .

قول الشارح : فذهب جماعة الى الاول ـ قال المفيد رحمه الله تعالى فی اوائل المقالات : القول فی خلق الجنة والنار : ان الجنة والنار في هذا الوقت مخلوقتان و

بذلك جاءت الاخبار و عليه اجماع اهل الشرع والاثار ، وقد خالف في هذا القول المعتزلة والخوارج و طائفة من الزيدية ، فزعم اكثرمن سميّناه ان ماذكرناه من خلقهما من قسم الجائز دون الواجب و وقفوا في الوارد به من الاثار ، وقال من بقي منهم باحالة خلقهما و اختلفوا في الاعتلال، فقال ابوهاشم بن الجبائي : ان ذلك محال لانه لابد من فناء العالم قبل نشره و فناء بعض الاجسام فناء لسائرها وقد انعقد الاجماع على ان الله تعالى لايفني الجنة والنار ، و قال الاخرون و هم المتقدمون كابي هاشم : خلقهما في هذا الوقت عبث لامعنى له والله تعالى لايعبث في فعله ولا يقع منه الفساد .

و قال الشهرستاني في سرد آراء هشام بن عمرو الفُوطي من مشائخ المعتزلة : ومن بدعه ان الجنة والنار ليستا مخلوقتين الان اذلافائدة في وجودهما وهما جميعا خاليتان ممن ينتفع و يتضرر بهما ، و بقيت هذه المسألة منه اعتقاداً للمعتزلة

قول الشارح : احتج ابوهاشم الخ- توضيح ماذكره الشارح هنا انه لاقائل بوجود احديهما وعدم الاخرى ، بل القول قولان : وجودهما اوعدمهما ، فان ثبت عدم الجنة الان ثبت عدم النار بالإجماع ، والدليل عليه ان الجنة لوكانت الان مخلوقة لوجب هلاكها و فناؤها في القيامة حين يفنى الاشياء كلها ، والدليل على الملازمة قوله تعالى : كل شيء هالك الا وجهه ، و التالي باطل لقوله تعالى : اُكُلها دائم و ظلها .

والجواب اولا ان دوام الاكل لاينافي هلاكها لان المراد به دوامه بالنوع بخلق امثاله فالهلاك يرجع الى اشخاص المأكولات والدوام الى كل نوع منها، وهذا الهلاك والدوام لايختصان بوقت دون وقت ، بل في كل وقت الى الابد يفنى مأكولات الجنة باكل اهلها فيخلق تعالى امثالها ، وثانيا ان هلاك كل شيء بحسبه ، فهلاك الجنة هو خروجها عن الانتفاع عند فناء المكلفين ، فلاينافي الهلاك بهذا المعنى دوامها ، وثالثا يخصص الهلاك في الاية بغير الجنة والنار جمعا بين الادلة ، و رابعا ان المراد بالهلاك الهلاك الذاتي اللازم للممكن ، وخامسا ان دوام الاكل لايستلزم ان يكون ابتداؤه من الان ، بل يبتدأ من حين نزول اهل الجنة في الجنة ، فالآن موجود من دون الاكل

فاذا حصل اكلها دام من دون انقضاء و انتهاء .

اقول : ان لكل موجود معلول وجهين : وجها واجبا الهيا غيرهالك ، ووجها ممكنا نفسيا هالكا ، فاذاوصل الموجود الى فناء نفسيته فى وجه‌الله تعالى التحق بوجهه فى بقائه وابديته ولايهلك ابدا ولايموت سرمدا ، فالوصول بهذا المقام هو نهاية سير الموجود «ان الى ربك المنتهى» و هو جنته الباقية يتنعم فيها ، و اما الواقع فى اسفل سافلين والمقيم فيه بنفسيته مع قرنائه و ما يناسبه من اهل السجين وغيرذلك من الامور السيئة فهو الذى لم يتوجه الى وجه‌الله تعالى فيتعذب فى جهنم الى ماشاءالله تعالى، اذا عرفت ذلك فالجنة موجودة بوجهه تعالى ، والعوالم السابقة على آدم ابى البشر على نبينا وآله و عليه السلام وَ صَلوا اليها ، و هم فيها متنعمون و نحن انشاءالله بهم لاحقون ، وكذا نارالله الموقدة التى تطلع على الافئدة وقع فيها ما وقع من المُدْبر منهم عن وجهه تعالى ، فالجنة والنار ليستا لبنى آدم فقط ، بل لجميع الخلائق من الاولين والاخرين سابقين فلاحقين الى ابدالابدين ، وهما لاتفنيان ولا تهلكان لانهما نهاية السير ، والسائرون يهلكون ليصلوا الى الاقامة فى مقام الوجه الالهى اوالاقامة فى مقام الوجه النفسى .

المسألة الخامسة عشرة

(فى الايمان و الاحكام)

قول الشارح : والاحكام ـ المراد بها احكام فرق المسلمين على الفاسق بانه مؤمن اومتوسط بين الايمان والكفراو منافق او كافر نعمة اوكافر كما يأتى فى كلام الشارح .

قول الشارح : اختلف الناس فى الايمان الخ ـ هذه المسألة اكثر المسائل اختلافا بين الفرق فان كل فرقة انشعبت فيها الى اقوال ، و جملتها ان الايمان هل هو

المعرفة والمحبة والخضوع اوالمعرفة فقط والتصديق اوالاقرار اوالعمل او اجتناب الكبائر او بعض منها مركبا ثنائيا او ثلاثيا ، راجع فی تفاصيلها مقالات الاسلاميين للاشعری وغيره من كتب المذاهب .

قول الشارح : عبارة عن التصديق الخ ـ ليس الايمان فی الشرع هو التصديق القلبی والاقرار اللسانی فقط ؛ بل هو التصديق بالله و برسوله علی معرفة توجب الرضا بما يقضی والتسليم لما يأتی، قال الله تعالی : فلاوربك لايؤمنون حتی يحكموك فيما شجر بينهم ثم لايجدوا فی انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ؛ و روی ثقة الاسلام الكلينی رحمه الله تعالی باسانيد فی كتاب الايمان والكفر من الكافی عن الائمة عليهم السلام : و اما ما فرض علی القلب من الايمان فالاقرار والمعرفة و التصديق والتسليم والعقد والرضا ؛ والايمان هكذا لاينفك عنه الاقرار باللسان والعمل بالاركان لولا مانع التقية؛ فلذلك اخذ الامام عليه السلام الاقرار والتسليم جزءاً منه ؛ بل فی احاديث كثيرة ان الايمان مبثوث علی جميع الجوارح فللقلب حظ منه وللسان حظ منه ولسائر الجوارح حظوظ ، راجع فی ذلك الكافی والبحار وغيرهما فان استيفاء البحث فی ذلك يستدعی رسالة مفردة ،

قول الشارح : فاثبت لهم المعرفة والكفر ـ فلو كان المعرفة فقط ايمانا لم يثبتها لهم مع الكفر لان الكفر والايمان متقابلان لايجتمعان .

قول الشارح : لقوله تعالی قالت الاعراب الخ ـ ان الاية تدل علی ان الايمان غير الاسلام؛ وفی روايات كثيرة عن ائمتنا عليهم السلام ذلك و ان الايمان اخص من الاسلام؛ ونقل المفيد رحمه الله تعالی فی اوائل المقالات اتفاق الامامية علی ذلك وموافقة المرجئة واصحاب الحديث معهم فيه؛ و ذلك لان المنكرين لخلافة اهل البيت عن النبی عليهم السلام وجدوا فی انفسهم حرجا مما قضی فی ذلك ولم يسلموا له تسليما؛ فهم مسلمون لامؤمنون بالمعنی الذی فی الاية .

قول الشارح : بان يعتقد فساد الخ ـ ای بان يكذب بما تصديقه شرط فی تحقق الايمان .

قول الشارح : فيما دون الكفر ـ اى لايكون ترك الطاعة بحيث يستلزم انكار ماثبت بالضرورة فى الشرع .

قول الشارح : فقالت المعتزلة ان الفاسق الخ ـ نفى الايمان عن الفاسق مضمون كثير من اخبارنا عن الائمة عليهم السلام لكن مقيدا بوقت الاشتغال بالمخالفة؛ فان تاب عاد الى الايمان ؛ ومع ذلك يمكن ان يحمل على الايمان الكامل اوطرو الغطاء على نور الايمان لازواله بالمرة .

قول الشارح : انه كافر نعمة ـ اطلق الكافر فى الايات والاخبار على من ترك امر الله تعالى اوترك شكر نعمته ؛ لكن لا بالمعنى المقابل للايمان .

المسألة السادسة عشرة

(فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر)

وجه ذكر هذه المسألة فى الكلام مع انها من الفروع ارتباطها بفعل القبيح والاخلال بالواجب المستلزمين لاستحقاق العقاب المبحوثين فى بعض المسائل الماضية.

قول الشارح : باليد واللسان والقلب ـ فى القسم الثالث من النهج تحت العدد ٣٧٣ : ايها المؤمنون انه من رأى عدوانا يعمل به و منكرا يدعى اليه فانكره بقلبه فقد سلم وبرىء ، ومن انكره بلسانه فقد اجر وهو افضل من صاحبه ؛ ومن انكره بالسيف لتكون كلمة الله هى العليا وكلمة الظالمين هى السفلى فذلك الذى اصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور فى قلبه اليقين .

و فى كلام آخر له يجرى هذا المجرى : فمنهم المنكر للمنكر بيده و لسانه و قلبه فذلك المستكمل لخصال الخير، و منهم المنكر بلسانه و قلبه والتارك بيده فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير و مضيع خصلة ، و منهم المنكر بقلبه والتارك بيده و لسانه فذلك الذى ضيع اشرف الخصلتين من الثلاث و تمسك بواحدة ، و منهم تارك

لانكار المنكر بلسانه و قلبه ويده فذلك ميت الاحياء ، و ما اعمال البر كلها والجهاد في سبيل الله عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا كنفثة في بحر لجّي ، وان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقربان من اجل ولا ينقصان من رزق ، و افضل من ذلك كله كلمة عدل عند امام جائر .

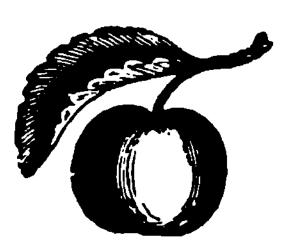
قول الشارح : فان كل واجب عقلي الخ ـ هذا بيان اللزوم، و وجه الوجوب هو المصلحة الداعية الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر.

قول الشارح : ولو وجبا عليه تعالى الخ ـ هذا بيان بطلان التالي، وبطلانه ممنوع لان الله تعالى قد فعل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر تشريعا و خطابا ، واما حمل المكلفين على المعروف و منعهم عن المنكر بالجبر فهو خلاف حكمته ، و هو تعالى لا يقاس بالحاكم الذي ذلك وظيفته في بعض المواقع ، فالحق ان العقل يحكم بالوجوب لما يرى في تركهما من المفاسد الاجتماعية الدينية .

قول الشارح : شرائط الامر الخ ـ الظاهر من الكلام انتفاء الوجوب بانتفاء احد هذه الشروط ، و لكن يمكن مع انتفاء الوجوب ثبوت احد الاحكام الاربعة الاخر.

تم المقصد السادس

ولله الحمد اولا و آخرا و صلى الله على رسوله و اهل بيته دائما



و من يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه انه لا يفلح الكافرون

قال الباقر عليه السلام: جاء رجل الى النبى صلى الله عليه و آله فقال : يارسول الله ماحق العلم ؟ قال : الانصات له ، قال : ثم مه ؟ قال : الاستماع له ، قال : ثم مه ؟ قال : الحفظ له ، قال : ثم مه ؟ قال : ثم العمل به ، قال : ثم مه ؟ قال : ثم نشره.

قال النبى صلى الله عليه و آله: لاتجلسوا عند كل داع مدّع يدعوكم من اليقين الى الشك ، ومن الاخلاص الى الرياء، ومن التواضع الى الكبر ، ومن النصيحة الى العداوة، و من الزهد الى الرغبة ، و تقربوا الى عالم يدعوكم من الكبر الى التواضع ، و من الرياء الى الاخلاص ، و من الشك الى اليقين ، و من الرغبة الى الزهد ، و من العداوة الى النصيحة ، ولا يصلح لموعظة الخلق الا من خاف هذه الافات بصدقه ؛ و اشرف على عيوب الكلام ، و عرف الصحيح من السقيم و علل الخواطر وفتن النفس والهوى.

قال الصادق عليه السلام: الخشية ميراث العلم، والعلم شعاع المعرفة وقلب الايمان؛ و من حرم الخشية لايكون عالما و ان شق الشعر فى متشابهات العلم ، قال الله عزوجل : انما يخشى الله من عباده العلماء ، و آفة العلماء ثمانية اشياء : الطمع ، والبخل ، والرياء ؛ والعصبية ؛ وحبّ المدح، والخوض فيما لم يصلوا الى حقيقته ، والتكلف فى تزيين الكلام بزوائد الالفاظ ؛ و قلة الحياء من الله ؛ و الافتخار ، و ترك العمل بما علموا.

قال امير المؤمنين عليه السلام :

قوام الدين باربعة : بعالم ناطق مستعمل له ، و بغنيّ لا يبخل بفضله على اهل دين الله ، و بفقير لا يبيع آخرته بدنياه ، و بجاهل لا يتكبر عن طلب العلم ، فاذا كتم العالم علمه ، و بخل الغنيّ بماله، و باع الفقير آخرته بدنياه، واستكبر الجاهل عن طلب العلم رجعت الدنيا الى ورائها القهقرى، فلا تغرّنكم كثرة المساجد و اجساد قوم مختلفة ، قيل: ياامير المؤمنين كيف العيش فى ذلك الزمان ؟ فقال : خالطوهم بالبرانيّة - يعنى فى الظاهر - وخالفوهم فى الباطن ، للمرء ما اكتسب ، و هو مع من احبّ ، و انتظروا مع ذلك الفرج من الله عزّ وجلّ .

تهران : چاپ تبریز

تلفن ۳۳۷۷۹۹

* * *

شماره ثبت کتابخانه ملی ۵۶۶
۵۴/۴/۲۹